LUDWIG FEUERBACH

Filosofía y cristianismo



Filosofía y cristianismo

En relación con el reproche de anticristianismo hecho a la filosofía hegeliana

Ludwig Feuerbach

Traducción
Leandro Sánchez Marín



Feuerbach, Ludwig
Filosofía y cristianismo.
En relación con el reproche de anticristianismo hecho a la filosofía hegeliana
Traducción: Leandro Sánchez Marín
ennegativo ediciones
Medellín, 2021
ISBN: 978-958-49-3760-5

Nota editorial

El texto de Ludwig Feuerbach que se presenta aquí por primera vez en lengua castellana fue editado por Erich Thies bajo el título *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelischen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*[1]. El fragmento que aparece como prefacio y que luego es separado por asteriscos: *Zur Charakterisirung der Schrift: Über Philosophie und Christenthum*[2], fue escrito por Feuerbach luego de la publicación del artículo principal, lo hemos puesto aquí antes de él porque consideramos que hace las veces de una buena introducción a la discusión, esto siguiendo la propuesta de Erich Thies. Cada que aparece una nota del traductor se referencia bajo la forma (*N. del T.*), todas las notas que no se referencian de esa manera pertenecen al propio Feuerbach.

ennegativo ediciones

---

[1] FEUERBACH, Ludwig. *Werke in sechs Bänden, Vol II. Kritiken und Abhandlungen I.* (1832-1839). Hrsg. von Erich Thies. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1975, pp. 261-330.

[2] En la edición de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl este texto aparece al final y no al inicio de *Über Philosophie und Christentum*, conservando la cronología original. FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke VII*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1960, pp. 104-109.

Índice

Algunas implicaciones políticas de la teoría de la religión de Feuerbach

Introducción

Junto con *La vida de Jesús* (1835-1836) de David Friedrich Strauss, la obra de época de Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (1841), ha llegado a representar un desafío radical planteado a las doctrinas cristianas tradicionales por una generación más joven de los discípulos de Hegel[1]. Un avance significativo en la investigación en lengua inglesa sobre Feuerbach estuvo marcado por la publicación de varios libros y artículos a finales de la década de 1970 y principios de la década de 1980 por James Massey, John Toews y Marilyn Chapin Massey, quienes buscaron diferentes maneras de iluminar la significación de las obras superficialmente apolíticas de estos dos principales jóvenes hegelianos[2]. Considerando que los comentaristas anteriores de Feuerbach como Marx Wartofsky y Eugene Kamenka vieron la

[1] Esta traducción corresponde al capítulo "Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion" en: MOGGACH, Douglas (Ed). *Politics, religion, and art: Hegelian debates*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011, pp. 257-280, escrito por Todd Gooch. A él agradezco el permiso que me ha brindado para la publicación de su trabajo. Siempre que ha sido posible he utilizado referencias de las obras de Feuerbach en castellano (*N. del T.*)

[2] MASSEY, James A. "Feuerbach and Religious Individualism" en: *Journal of Religion* 56, 1976, pp. 366-381; MASSEY, James A. "The Hegelians, the

prosa retórica y aforística de Feuerbach como un obstáculo para la comprensión de sus principales pretensiones filosóficas, en un documento titulado "La censura y el lenguaje de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (1841)" Chapin Massey argumentó que las estrategias lingüísticas empleadas por Feuerbach en este trabajo fueron necesarias por las circunstancias políticas en las que escribió y estaban directamente relacionadas con el propósito subyacente de su libro. En oposición a la interpretación prevaleciente de *La esencia del cristianismo* como expresión de la complacencia burguesa, Chapin Massey buscó identificar un "trasfondo de crítica social" en el libro de Feuerbach al que los adjetivos "revolucionario" y "práctico-crítico" (que se toman prestados de las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx) pueden aplicarse de manera apropiada.

Más recientemente, Warren Breckman ha señalado una tendencia por parte de los intérpretes anteriores a suponer que un cambio repentino en el foco de atención de los jóvenes hegelianos ocurrió alrededor de 1844[3]. En la opinión que

Pietists, and the Nature of Religion" en: *Journal of Religion* 58, 1978, pp. 108-129; FEUERBACH, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*. Berkeley: University of California Press, 1980; TOEWS, John Edward. *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980; MASSEY, Marilyn Chapin. *Christ Unmasked: The Meaning of "The Life of Jesus" in German Politics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983; MASSEY, Marilyn Chapin. "Censorship and the Language of Feuerbach's *Essence of Christianity* (1841)" en: *Journal of Religion* 65, 1985, pp. 173-195. Toews discute varias otras figuras además de Strauss y Feuerbach en su indispensable libro.

[3] BRECKMAN, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. El libro de Breckman es el estudio más completo de jóvenes hegelianos realizado en las últimas dos décadas. En una nota a pie de página en la página 7,

Breckman busca superar, mientras que Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach se inspiraron en la filosofía de Hegel para desarrollar ataques cada vez más conmovedores contra la fe tradicional, le correspondió a Arnold Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels y Moses Hess extraer las implicaciones políticas de estas críticas de la teología y descubrir en la filosofía de Hegel recursos para una crítica radical del Estado y la sociedad. El problema, con esta consideración, sugiere Breckman, es que nos impide reconocer la significación política intrínseca de las posiciones teológicas y antiteológicas defendidas por los jóvenes hegelianos, y especialmente por Feuerbach. Lo que ha pasado desapercibido es la interrelación crucial entre los argumentos sobre la naturaleza de la personalidad (*Persönlichkeit*) y la existencia de un "Dios personal", por un lado, y el controvertido tema de la soberanía política en la Europa posnapoleónica, por el otro.

No cabe duda de que la actividad de Feuerbach como teórico de la religión estuvo motivada por preocupaciones prácticas subyacentes, y que las discusiones de Feuerbach han sufrido con frecuencia por no tener en cuenta estas preocupaciones. Siete años después de la publicación inicial de *La esencia del cristianismo*, después de haber pasado más de una década recluido en un remoto rincón de Baviera, Feuerbach dio una serie de lecciones públicas en la ciudad de Heidelberg a un variado público de estudiantes, trabajadores y otras personas interesadas. En el curso de esas lecciones, Feuerbach observó que su objetivo fundamental al escribir sobre la religión siempre había sido:

Breckman cita el trabajo de Chapin Massey y Walter Jaeschke como "particularmente importante para el enfoque adoptado en el presente estudio".

> [...] iluminar la oscura esencia de la religión con la antorcha de la razón, a fin de que el hombre finalmente deje de ser un botín [de guerra], a merced de todos aquellos poderes enemigos del hombre que desde siempre se han servido del oscurantismo religioso para el sometimiento del hombre[4].

El hecho de que Feuerbach fuera invitado a dictar estas lecciones por demanda popular en el apogeo del fervor revolucionario de 1848 es una indicación de la reputación que había llegado a disfrutar entre los alemanes que anhelaban un cambio político.

Porque Feuerbach reconoce que su teorización sobre la religión está destinada a contribuir al proyecto de la emancipación humana, cuando, en el prefacio a la primera edición de *La esencia del cristianismo*, describe el propósito de ese libro como "terapéutico o práctico"[5], es tentador interpretar estas palabras en algún tipo de sentido político directo. Porque Feuerbach nos dice que las circunstancias políticas lo obligaron a emplear un "estilo de escritura velado"[6], podría entenderse que *La esencia del cristianismo* tenía como objetivo principal la crítica de la ideología del "trono y el altar" de la clase gobernante alemana. La precaución, sin embargo, está garantizada. Una complicación inicial surge del hecho de que, en la misma obra, Feuerbach a veces

---

[4] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia de la religión (Lecciones)*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, p. 48.

[5] FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2009a, p. 33.

[6] Este reconocimiento aparece en una nota al pie en el prólogo del primer volumen de las obras completas de Feuerbach, que comenzó a ser publicado por Otto Wigand en 1846. *Gesammelte Werke* 10, p. 184.

adopta una actitud desdeñosa hacia "el punto de vista práctico", que asocia peyorativamente con el "egoísmo"[7] y al que se refiere en un momento como "sucio". En la razonable suposición de que Feuerbach no habría descrito su intención de autor como frágil, la palabra "práctica" debe usarse al menos en dos sentidos diferentes en *La esencia del cristianismo*. Pero la diferencia no se reconoce explícitamente, y Feuerbach nunca deletrea su comprensión de la relación entre la teoría y la práctica. De hecho, a pesar de su evidente identificación con la causa revolucionaria, hay algunos indicios de que, a lo largo de la mayor parte de su carrera, su interés por la política se mantuvo relativamente periférico[8]. Tres años antes de su muerte en 1872, después de haberse mudado a Núremberg, donde vivía con su familia en circunstancias financieras severamente tensas, Feuerbach se convirtió en miembro del Partido Socialdemócrata de los Trabajadores fundado por August Bebel y Wilhelm Liebknecht[9]. Antes de este tiempo, sin embargo, a pesar de su estrecha asociación con una serie de figuras radicales relevantes, Feuerbach dudó en identificarse demasiado estrechamente con una doctrina política particular.

Debido a que Feuerbach nunca abordó temas de teoría política, la información sobre sus puntos de vista debe recabarse a partir de comentarios aislados y algunas veces oscuros, contenidos en sus escritos publicados sobre religión, sus

---

[7] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009a, p. 160.

[8] En una carta a su amigo cercano, Christian Kapp, Feuerbach escribió una vez: "El impulso fundamental [*Grundtrieb*] de mi naturaleza es el impulso al conocimiento [*Erkenntnistrieb*], todos los demás impulsos son solo como niños jugando con su padre". Ludwig Feuerbach a Christian Kapp, 1 de noviembre de 1837, *Gesammelte Werke* 17.

[9] WINIGER, Josef. *Ludwig Feuerbach: Denker der Menschlichkeit*. Berlin: Aufbau Taschenbuch Verlag, 2004, p. 323.

reseñas de libros de otras personas y su correspondencia personal. Sobre la base de estas fuentes, en este texto espero aclarar la naturaleza de las preocupaciones prácticas que motivaron la teorización de Feuerbach sobre la religión. Aunque el argumento desarrollado aquí se basa en gran medida en el trabajo de Breckman, al final encuentro su retrato de Feuerbach como "un crítico social que estaba profundamente preocupado por el desarrollo histórico de la 'sociedad civil', esa esfera de la vida social donde las reglas del mercado prevalecen y los individuos persiguen su propio interés" poco satisfactorio[10]. La lectura que Breckman hace de Feuerbach es anacrónica en la medida en que enfatiza una preocupación por "la cuestión social" que se atribuye más apropiadamente a una generación posterior de intelectuales radicales alemanes que abrazó con entusiasmo el análisis de Feuerbach sobre el cristianismo, pero lo desarrolló de manera que se adecuara a sus propios propósitos revolucionarios. Las implicaciones políticas del análisis de Feuerbach sobre el cristianismo no deben confundirse con su influencia histórica.

Aunque muchos de los primeros socialistas alemanes se unieron en torno al humanismo feuerbachiano, no parece haber un camino conceptual directo que conduzca desde las afirmaciones de Feuerbach sobre la esencia del género humano a una posición socialista en la filosofía política. Los estudiantes que invitaron a Feuerbach a Heidelberg en 1848 creían que había establecido de forma segura "los derechos eternos del hombre sobre el único y verdadero fundamento

[10] BRECKMAN, Warren. "Feuerbach and the Political Theology of Restoration" en: *History of Political Thought 13*, 1992, p. 437.

de la naturaleza"[11]. Sin embargo, como Feuerbach no propone en ninguna de sus obras una teoría del derecho natural, la manera en que se supone que lo hizo no es nada obvia. La naturaleza y el alcance de estos derechos, cómo se derivan de las afirmaciones de Feuerbach sobre la esencia del género humano y la forma de organización política que requieren, son todos asuntos que quedan sin resolver.

Las ideas de Feuerbach fueron abrazadas por personas de persuasiones políticas significativamente diferentes, aunque estas diferencias a veces se ven oscurecidas por el hecho de que varias posiciones distintas en el lado izquierdo del espectro político aún no se habían distinguido claramente en el momento en que la influencia de Feuerbach estaba en su auge. Términos como "socialismo" y "comunismo", por ejemplo, apenas comenzaban a incorporarse al vocabulario político europeo, y eran capaces de asumir una serie de significados diferentes[12]. Durante la década de 1840, Feuerbach ocasionalmente se identifica a sí mismo como un comunista, pero invariablemente agrega cierta calificación, y la sensación de que se adhiere a la palabra no está clara. El siguiente fragmento, probablemente escrito en 1844, es típico: "¿Cuál es mi principio? *Ego* y *Alter ego;* 'egoísmo' y 'comunismo'. Ambos tan inseparables como la *cabeza* y el *corazón*. Sin egoísmo *tú* no tienes *cabeza,* sin comunismo no tienes *corazón*"[13]. Aparentemente Feuerbach no está dispuesto

---

[11] Carta abierta de los estudiantes de Heidelberg a Ludwig Feuerbach, 4 de abril de 1848, *Gesammelte Werke* 19.

[12] *Cfr.* BESTOR, JR. Arthur E. "The Evolution of the Socialist Vocabulary" en: *Journal of the History of Ideas* 9, 1948, pp. 259-302.

[13] FEUERBACH, Ludwig. "Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico" en: *Cartas y polémicas filosóficas*. Medellín: ennegativo ediciones, 2021, p. 199.

a sacrificar los intereses del individuo por los de la sociedad como un todo o viceversa, pero la declaración de ninguna manera se explica por sí misma[14]. En otros lugares, Feuerbach suena más como un liberal pragmático que como un socialista. En una carta escrita en abril de 1848, Feuerbach expresa la opinión de que una república es "la única forma de Estado que corresponde a la dignidad de la esencia humana", pero está dispuesto a aceptar provisionalmente una monarquía constitucional. "Por ahora y en el futuro inmediato, no deseo nada más que la completa realización y establecimiento de los derechos y libertades proclamados unánimemente por todos los alemanes; si esto ocurre en una monarquía o en una república no me importa"[15].

Marx hizo la famosa observación de que los filósofos solo han interpretado el mundo, mientras que se trata es de transformarlo[16]. A pesar del esfuerzo de Chapin Massey por defender a Feuerbach contra esta acusación al señalar una dimensión "crítico-práctica" de *La esencia del cristianismo*, el juicio de Marx es correcto en la medida en que la filosofía era una vocación que Feuerbach nunca aspiró dejar atrás. Aunque a veces tiene cosas extremadamente negativas que decir sobre el egoísmo, existen buenas razones para no identificar el tipo de egoísmo que Feuerbach está interesado en

---

[14] Estoy de acuerdo con Howard Williams cuando observa que "aforismos como este no equivalen a una filosofía moral y política". WILLIAMS, Howard. "Feuerbach's Critique of Religion and the End of Moral Philosophy" en: *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School.* MOGGACH, Douglas (Ed). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 64.

[15] Ludwig Feuerbach a Karl Riedel, abril 26, 1848, *Gesammelte Werke* 18.

[16] *Cfr.* MARX, Karl. "Tesis sobre Feuerbach" en: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Madrid: Ediciones Akal, 2014, p. 502.

exponer con la codicia que caracteriza a la *bürgerliche Gesellschaft* o sociedad civil (un término que está notablemente ausente del vocabulario de Feuerbach). El objetivo primario de Feuerbach se concibe más adecuadamente como una especie de egoísmo epistemológico que subordina la búsqueda de la verdad como un fin en sí mismo a la satisfacción de inclinaciones que son irrelevantes para esta tarea. Burguesa o no, por lo menos en *La esencia del cristianismo* y durante los años previos a su publicación, la preocupación primordial de Feuerbach era preservar y defender los logros de la tradición filosófica y científica moderna (es decir, *Wissenschaft* concebida en términos generales) en contra de lo que él percibe como una amenaza fundamental planteada por los pseudofilósofos que disfrutan del patrocinio de una aristocracia reaccionaria. Por supuesto, Feuerbach reconoce que los puntos de vista defendidos por sus oponentes en las universidades alemanas sirven al propósito ideológico de legitimar el despotismo, pero no los critica por estos motivos. Los critica porque cree que son falsos y que los seres humanos tienen un "deber sagrado" de exponer la falsedad y ayudar a aquellos que son capaces de distinguir la verdad del error al hacerlo[17]. El despotismo práctico o político, en la forma de pensar de Feuerbach, *se sigue* del despotismo teórico, razón por la cual insistió obstinadamente, frente a las peticiones de dirigir su atención a la política, en que la erradicación de la teología debe completarse antes de poder descubrir una solución política viable a los problemas más urgentes de la época[18].

---

[17] *Infra.*, p. 71.

[18] *Cfr.* Ludwig Feuerbach a Arnold Ruge, mediados de abril de 1844, *Gesammelte Werke* 18.

La filosofía positiva y el Estado cristiano

En octubre de 1843, Marx escribió a Feuerbach invitándolo a contribuir con una crítica de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling a los recién establecidos *Anales francoalemanes*. Tentado por la invitación, Feuerbach finalmente se negó, explicando que, aunque era capaz de reconocer la "necesidad política" de tal empresa, consideraba que la tarea era teóricamente superflua a la luz de la crítica a la que la "absurda teosofía" de Schelling ya había sido expuesta, sobre todo por el mismo Feuerbach en su revisión de la *Filosofía del Derecho* de Friedrich Julius Stahl[19]. La revisión a la que se refiere Feuerbach es la última de varias críticas que escribió durante la década de 1830 para los *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik*, el principal periódico del establecimiento académico hegeliano. A partir de entonces, Feuerbach comenzó a aportar reseñas y ensayos para los *Anales de Halle* de Arnold Ruge, que pronto se convirtió en un vehículo importante para la expresión de las ideas de los jóvenes hegelianos en una serie de controversias cada vez más polémicas hacia el final de la década[20]. Los famosos argumentos presentados por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* sobre la reducción de la teología a la antropología a través de una

[19] Karl Marx a Ludwig Feuerbach, 3 de octubre de 1843, *Gesammelte Werke* 18. En esta carta, Marx se refiere a la filosofía de Schelling como la policía prusiana "*subspecie philosophiae*" y menciona que, como editor de la *Rheinische Zeitung*, recibió instrucciones del censor de no publicar nada que criticara a Schelling. Ludwig Feuerbach a Karl Marx, 25 de octubre de 1843, *Gesammelte Werke* 18.

[20] *Cfr*. BUNZEL, Wolfgang & LAMBRECHT, Lars. "Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School" en: MOGGACH, Douglas (Ed). *Politics, religion, and art: Hegelian debates.* Northwestern: Northwestern University Press, 2011.

inversión de la relación sujeto-predicado en las proposiciones teológicas no indican un avance repentino en el pensamiento de Feuerbach. Más bien, desarrollan líneas de pensamiento articuladas por primera vez en revisiones y ensayos escritos por Feuerbach durante los seis años anteriores.

La primera edición de *La esencia del cristianismo* se publicó en 1841. Apareció una edición revisada en 1843, y es en esta segunda edición que se basa la influencia de la traducción inglesa de George Eliot. Eliot omitió las primeras páginas del prefacio de Feuerbach a la segunda edición porque sentía que tenían "una referencia demasiado específica a las transitorias polémicas alemanas que no interesaba al lector inglés"[21]. Los pasajes que faltan en la traducción de Eliot, sin embargo, incluyen comentarios que son importantes para evaluar la importancia política de la posición de Feuerbach en su contexto histórico.

La estrecha asociación entre el análisis de la religión de Feuerbach en *La esencia del cristianismo* y su ruptura con el idealismo hegeliano a menudo ha sido reconocida. Mientras que Hegel y los hegelianos de derecha sostenían que el contenido de la verdad religiosa y filosófica es idéntico a pesar de la diferencia formal en la manera en que es aprehendido en cada caso, Feuerbach había buscado en *La esencia del cristianismo* atacar a "la filosofía especulativa en su punto más sensible [...] destruyendo implacablemente" esta identificación ilusoria. Se le ha prestado menos atención al reconocimiento adicional de Feuerbach en el prefacio de la segunda edición de *La esencia del cristianismo* de que los hegelianos de

---

[21] FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*, trad. George Eliot. Harper: New York, 1957, p. xxxiii. George Eliot fue el seudónimo utilizado por Mary Ann Evans.

derecha no eran los únicos oponentes teóricos contra los que se había dirigido su libro. "Al mismo tiempo", continúa, "he sometido a la filosofía llamada positiva a una iluminación mortalmente peligrosa, demostrando que el hombre es el modelo original de su ídolo [*Götzenbild*], que la carne y la sangre pertenecen esencialmente a la personalidad"[22]. En un epílogo de este prefacio, Feuerbach añadió una mordaz condena de la filosofía tardía de Schelling, a la que se refirió acríticamente como "esa farsa teosófica del Cagliostro filosófico del siglo XIX"[23].

Para apreciar la significación política del análisis del cristianismo presentado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, es crucial reconocer hasta qué punto las afirmaciones de Feuerbach en ese trabajo están dirigidas contra Schelling y otros representantes de lo que Feuerbach llama filosofía positiva, que fueron alistados por Friedrich Wilhelm IV después de que asumió el trono en 1840 para combatir la influencia del "racionalismo" hegeliano en las universidades prusianas. El círculo interno de Friedrich Wilhelm consistía en gran parte en oficiales militares profundamente religiosos de la aristocracia cuyas sensibilidades habían sido moldeadas por su participación en las guerras de liberación contra Napoleón y en el Despertar neopietista o *Erweckungsbewegung*, y que compartían con el rey la sensación de haber sido llamados por Dios para establecer un Estado cristiano que sirva de baluarte contra las fuerzas de la Ilustración y la

---

[22] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009a, p. 35.

[23] *Ibid.*, p. 49. Cagliostro era el alias utilizado por un famoso charlatán del siglo XVIII que logró defraudar a varios aristócratas europeos persuadiéndolos de que poseía poderes mágicos.

revolución en el continente[24]. La preferencia de los académicos cuyas ideas eran consistentes con esta visión, y la censura y vigilancia de aquellos considerados subversivos, fueron dos maneras en las que buscaron cumplir este llamado. Cuando Feuerbach se refiere en una carta al "cristianismo [*Christianismus*] con toda su barbarie volviendo a estallar en Europa"[25], estos son algunos de los desarrollos que tiene en mente.

Stahl, que estaba destinado a convertirse en uno de los teóricos políticos conservadores más importantes del siglo XIX, ocupó una cátedra en la Facultad de Derecho de la Universidad de Erlangen de 1830 a 1840. En 1840, principalmente debido a sus credenciales anti-hegelianas, lo llamaron a Berlín para llenar la silla que previamente había ocupado el liberal hegeliano Eduard Gans. A partir de entonces se convirtió, en palabras de Marcuse, "en el filósofo oficial de la monarquía prusiana"[26]. Durante la década de 1830, Stahl estuvo estrechamente asociado con la escuela de teología de Erlangen, que ha sido descrita como una expresión académica del Despertar neopietista[27]. Aunque fue la publicación de *El principio Monárquico* en 1845 la que selló su reputación como una figura destacada de la causa conservadora durante las décadas posteriores a la fallida Revolución

---

[24] *Cfr.* BARCLAY, David E. *Frederick William IV and the Prussian Monarchy 1840-1861*. Oxford: Clarendon, 1995, pp. 28, 33-34, 55-68.
[25] Ludwig Feuerbach a Christian Kapp, febrero 18, 1835, *Gesammelte Werke* 17.
[26] MARCUSE, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 318.
[27] *Cfr.* WENDLAND, Johannes. "Erweckungsbewegung" en: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2nd ed*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1828, vol. 2, columnas 295-303.

de 1848[28], los principios fundamentales de la teoría política de Stahl se habían establecido durante la década anterior en su *Filosofía del Derecho*, cuya primera edición se publicó en tres volúmenes entre 1830 y 1837.

No es una exageración decir que Stahl buscó en este trabajo repudiar todo el desarrollo de la filosofía moderna desde el siglo diecisiete. El racionalismo, que busca descubrir la verdad solo por la razón, el derecho natural (*Naturrecht*), que establece normas morales no religiosas e identifica el propósito del Estado con la promoción de los intereses humanos, y el liberalismo, que insiste en los derechos inalienables del individuo, están en la forma de pensar de Stahl inextricablemente unidos. Juntos constituyen una orgullosa rebelión contra la autoridad divina, cuya locura quedó expuesta por la dislocación social resultante de la Revolución Francesa. El esfuerzo de Stahl por exponer un sistema de leyes científicas (*wissenschaftlich*), cuya base teórica es la personalidad de Dios tal como se establece en la revelación cristiana, se emprendió conscientemente como respuesta a estos desarrollos. Que el enfoque de Stahl sobre la filosofía del derecho fue influenciado por su participación en el Despertar neopietista se refleja en la siguiente declaración:

---

[28] Para discusiones sobre las ideas de Stahl y su influencia en la política prusiana, *Cfr.* BERDHAHL, Robert M. *The Politics of the Prussian Nobility: The Development of a Conservative Ideology, 1770-1848.* Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 348-373; FÜSSL, Wilhelm. *Professor in der Politik: Friedrich Julius Stahl (1802-1861): Das monarchische Prinzip und seine Umsetzung in der parlamentarische Praxis.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988; y VOLZ, Otto. *Christentum und Positivismus: Die Grundlagen der Rechts und Staatsauffassung Friedrich Julius Stahls.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958.

> El impulso [*Drang*] a la fe y la piedad, el espíritu divino, que el mundo apartó durante tanto tiempo, se ha aferrado poderosamente de nuevo, y finalmente la ciencia también, rindiendo homenaje a su poder, debe reconocer que solo puede encontrar seguridad de acuerdo con la doctrina cristiana[29].

Stahl era un *Privatdozent* en la Universidad de Múnich cuando Schelling pronunció una famosa serie de conferencias sobre la historia de la filosofía moderna en 1827-1828, y el "punto de vista histórico" que subyace al "sistema positivo" de Schelling se convirtió de inmediato en el fundamento teórico del intento de Stahl de desarrollar una doctrina cristiana del derecho y del Estado.

Como estudiante, Stahl había sido profundamente influenciado por los escritos de Friedrich Heinrich Jacobi, cuyo nombre se asocia frecuentemente con la controversia del panteísmo en la que participaron varios pensadores alemanes importantes a fines del siglo XVIII y principios del XIX. A riesgo de simplificar demasiado, la posición fideísta de Jacobi en este debate puede resumirse de la siguiente manera. La búsqueda filosófica de la verdad a través de la razón conduce inevitablemente a una visión determinista del universo desprovisto de la influencia providencial de una deidad benigna y, por lo tanto, al fatalismo. Pero el sentimiento (*Gefühl*) protesta en contra de esta conclusión y exige que exista un Dios libre y amoroso con quien sea posible desarrollar una relación de sincera intimidad. Ningún argumento filosófico es capaz de probar que tal Dios existe. Por lo tanto, la única forma de salir adelante en el universo es

---

[29] STAHL, Friedrich Julius. *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, vol. 1, Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie.* Heidelberg: J.C.B. Mohr, 1830, p. 353.

dar un salto de fe y elegir creer que tal Dios existe. El punto que debe enfatizarse aquí es que Jacobi concibió la fe y la razón como opciones mutuamente excluyentes, y estuvo dispuesto a renunciar completamente a cualquier reclamo de *conocimiento* de los objetos de la *creencia* religiosa.

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna*, Schelling describe a Jacobi como un profeta filosófico que se lanzó al desierto en busca de las puertas de una tierra prometida, entrada que él mismo consideraba imposible. Jacobi, en otras palabras, no podía concebir la posibilidad del conocimiento filosófico de la existencia positiva del Dios personal de la fe religiosa. Considerando que Jacobi había presentado el conocimiento y la fe como opciones mutuamente excluyentes, el Schelling tardío propone la posibilidad de una transición de la filosofía negativa a la filosofía positiva marcada por un "acto subjetivo, más o menos comparable al acto de adoración", según el cual ese conocimiento racional que se completa a través del despliegue dialéctico del concepto, habiéndose reconocido a sí mismo como "el principio de todo ser finito", pasaría a considerarse "*precisamente en* este objetivo, en esta conclusión como una mera *sub*stancia, y por lo tanto necesariamente distinguiría *aquello de lo que* es sustancia o está subordinado [es decir, Dios]… de *sí mismo*". El tipo de conocimiento al que llega la filosofía positiva es aquel que, habiendo alcanzado su finalización, "se destruye a sí mismo en la creencia [*Glaube*], pero de ese modo postula lo que es verdaderamente positivo y divino"[30]. A diferencia de Jacobi, quien se

[30] SCHELLING, F.W.J. von. *On the History of Modern Philosophy*, trad. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 176, 175, 176. Bowie traduce "Glaube" como "creencia", pero deja de mencionar que la misma palabra se puede traducir como "fe" y, probablemente, con

sintió obligado por considerarse a sí mismo como un "no conocedor" con respecto a Dios, Schelling se toma a sí mismo como aquel que ha encontrado la tierra prometida que Jacobi no creía que existiese al concebir la *Glaube* como una especie de conocimiento.

Para Stahl, el anuncio de Schelling del sistema positivo inaugura una nueva era filosófica. Mientras que la filosofía negativa tiene que ver con los conceptos y las relaciones lógicas, la filosofía positiva tiene que ver con los individuos y los hechos. "Porque considera todo lo que existe [*das ist*] como algo que es porque lo es, porque el autor omnipotente [*Urheber*] quiso que fuera así, no como algo que es porque 'no podría no ser'"[31]. Según lo apropiado por Stahl, la filosofía tardía de Schelling proporciona la base para una nueva ciencia cristiana en la que las verdades de la revelación cristiana sirven como principio organizador de todo el conocimiento científico[32]. La personalidad se identifica como el "principio del mundo" y la personalidad de Dios como la realidad suprema con referencia a la que el conocimiento se ordena.

Al igual que otros conservadores teológicos, Stahl consideraba la filosofía de Hegel como la culminación de la tradición racionalista en la filosofía moderna que se remonta a Descartes. Estos críticos sospechaban de los intentos de pro-

---

más justificación en este contexto. *Cfr.* SCHRÖTER, Manfred (Ed). *Schellings Werke, Fünfter Hauptband.* Munich: C. H. Beck, 1927, pp. 250-251.

31 STAHL, Friedrich Julius. *Op. Cit.*, 1830, 1, p. 56.

32 STAHL, Friedrich Julius. *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, vol. 2, pt. 1, Christliche Rechts und Staatslehre.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 1833, p. x.

bar la existencia de Dios a través de la razón, que consideraban intrínsecamente falibles. La sugerencia de que Dios debería ajustarse a las reglas de la lógica, o que los posibles cursos de acción disponibles para él deberían estar limitados por su naturaleza como un ser perfecto, les parecía implicar una violación orgullosa de su divina soberanía. El énfasis puesto por Stahl y otros representantes de la filosofía positiva sobre la personalidad de Dios se entiende como una crítica de la concepción panteísta de Dios como una sustancia infinita carente de conciencia y voluntad, cuya existencia y atributos necesarios se pueden deducir *a priori*. En un momento, Stahl llega a sugerir que "nacer de nuevo" (*die Wiedergeburt*) es una condición previa para la aprehensión de verdades filosóficas genuinas"[33].

Stahl y otros filósofos positivos afirmaron que el único conocimiento seguro de Dios que se puede tener es el conocimiento que Dios elige revelar a través de sus propias acciones libres, que toman la forma de hechos históricos objetivos. La personalidad, ya sea la personalidad de Dios o la de un ser humano, se expresa a través de acciones. Así como el carácter moral de un ser humano se revela a través de sus acciones, los atributos divinos, es decir, los predicados que están unidos en la personalidad de Dios, se revelan a través del acto de creación y la revelación de la voluntad de Dios en eventos históricos específicos. El curso de la naturaleza, en lugar de estar determinado por leyes invariables de necesidad causal, está guiado por la providencia omnisciente. El propósito del Estado y del derecho es regular la conducta humana de acuerdo con las intenciones de Dios. "De ninguna otra manera puede surgir el amor a la obediencia y la

[33] *Ibid.*, p. 39.

condición subordinada [de uno] que la certeza de que este es el orden de Dios [*Ordnung*] y de la religión, que solo, contra la inclinación del hombre natural, hace que la humildad, el auto-arraigo y la paciencia frente a la injusticia se conviertan en un mandamiento, sí, incluso en un deseo"[34].

El enfoque de la revisión de Stahl por parte de Feuerbach es la concepción de Dios como una personalidad infinitamente libre que subyace en el sistema jurídico de Stahl. Stahl define la libertad como la capacidad de elegir las propias acciones. A diferencia de las personas finitas, cuya capacidad de elegir está restringida por sus capacidades limitadas, Dios, que es infinitamente libre, puede elegir entre infinitas posibilidades. Además, no hay ninguna necesidad lógica que lo obligue a hacer una elección en lugar de otra. Dios, en opinión de Stahl, podría haber elegido no crear el universo, o haber creado un universo diferente de éste. Feuerbach argumenta que esta concepción de la libertad es indigna de la naturaleza divina. Tener que deliberar y elegir entre opciones mutuamente excluyentes es la condición de un ser infinito e imperfecto cuya voluntad está determinada por factores externos. La libertad, para Feuerbach (siguiendo a Spinoza), no es elección, sino autodeterminación. Desde este punto de vista, solo Dios es verdaderamente libre porque solo Dios es infinito y, por lo tanto, no está determinado por otra cosa que no sea él mismo.

Imaginar que Dios delibera y se ve obligado a elegir entre opciones mutuamente excluyentes es cometer un error de categoría. Es pensar en Dios, el único infinito, como si fuera un individuo finito. Mientras que la incapacidad de hacer

---

[34] *Ibid.*, p. xiii.

algo, en el caso de un ser finito, es un signo de la imperfección y la limitación que conlleva la finitud, no sucede lo mismo en el caso de un ser infinito. "Así, precisamente, no-ser-capaz-no-crear es el poder absolutamente positivo de Dios, su libertad, así como el no-ser-capaz-de-ser-diferente, la negación incondicional de la posibilidad de cualquier otra forma concebible de ser constituye el ser absoluto de Dios"[35]. No es una coincidencia que este argumento anticipe una de las afirmaciones centrales de *La esencia del cristianismo*, a saber, que se dice que el objeto de la conciencia religiosa pertenece a una orden del ser que es categóricamente no humano, y sin embargo se describe en términos que se extraen de la experiencia humana y solo se pueden aplicar de manera significativa a un ser que es humano o cuya esencia es humana. El concepto de una persona infinita, en opinión de Feuerbach, es ininteligible, porque cada persona es un "yo" autoconsciente que necesariamente se distingue de, y por lo tanto está limitado por, un "no-yo". Solo existen personas finitas.

Además de las inconsistencias lógicas específicas que Feuerbach detecta en una serie de argumentos de Stahl, en un nivel más fundamental también cuestiona la inteligibilidad de la noción misma de una filosofía cristiana del derecho. El verdadero cristianismo, como lo concibe Feuerbach, es *esencialmente* de otro mundo. Jesús instruyó a sus discípulos a no acumular tesoros en la tierra, sino a acumular tesoros en el cielo. Cuando San Antonio escuchó el consejo de Jesús al joven rico, vendió sus posesiones y se mudó al desierto para dedicarse a orar y ayunar. San Francisco escri-

[35] FEUERBACH, Ludwig. *Kritik der christlichen Rechts und Staatslehre, von F.J. Stahl, Gesammelte Werke* 8, 1830, p. 30.

bió himnos a la pobreza. El cristiano que exhibe el verdadero espíritu del cristianismo no tiene interés en las posesiones mundanas, y por lo tanto no hay razón para desarrollar una teoría de los derechos de propiedad. El hecho de que Stahl busque construir tal teoría sobre la base de los principios cristianos es una indicación de hasta qué punto su fe moderna ha sido adulterada por preocupaciones que no tienen nada que ver con el verdadero cristianismo. En el análisis final, la filosofía cristiana del derecho de Stahl no es cristiana, ni es filosofía. Feuerbach aplica la misma crítica a la filosofía positiva en general, a la que se refiere como "el asilo del ignorante que se ha convertido en el principio de la ciencia"[36].

La imposibilidad de la filosofía cristiana

El *Evangelische Kirchenzeitung* se estableció en 1827 por iniciativa de los hermanos Ludwig y Otto von Gerlach, miembros de una familia prusiana aristocrática estrechamente asociada con el Despertar neopietista. Aunque oficialmente no afiliado a ningún cuerpo confesional o programa político, bajo la dirección de Ernst Hengstenberg, profesor de una clase sobre el Antiguo Testamento en la Universidad de Berlín, el *Kirchenzeitung* funcionó durante varias décadas como un vehículo principal para la expresión del conservadurismo teológico y político[37]. Dos eventos en particular contribuyeron a la politización del periódico: la Revolución

[36] *Ibid.*, p. 36.
[37] *Cfr.* CHRISTIANSEN, Marshall Kenneth. "Ernst Wilhelm Hengstenberg and the Kirchenzeitung Faction", 1972. (Ph.D. diss., Graduate School of the University of Oregon).

de Julio de 1830 y la publicación de *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss en 1835.

Entre los principales contribuyentes al *Kirchenzeitung* se encontraba Heinrich Leo, profesor de historia en la Universidad de Halle, antiguo hegeliano que en 1832 se unió a un convento pietista en Halle establecido por Ludwig von Gerlach y August Tholuck y en 1833 anunció su experiencia de conversión[38]. En una serie de artículos publicados en el *Kirchenzeitung* y un largo panfleto publicado en 1838, Leo denunció las tendencias radicales de los jóvenes hegelianos, acusándolos de ateísmo. Las acusaciones específicas formuladas por Leo contra los jóvenes hegelianos fueron que negaban que Dios fuera una persona consciente de sí misma; que negaron que Dios se había encarnado en la persona de Jesucristo de una manera única; que ellos enseñaban que los evangelios eran mitológicos; que negaron la inmortalidad personal y el juicio final; y que emplean fraseología abstracta para enmascarar su repudio total de doctrinas aceptadas por los tres cuerpos eclesiásticos en Alemania[39]. Debido a que su posición filosófica es contradicha por las doctrinas y la autoridad del Estado, argumentó Leo, a los jóvenes hegelianos debería serle prohibido enseñar en las universidades alemanas. Estos cargos fueron tomados por Ruge y los contribuyentes a sus *Anales de Halle* como una declaración de guerra. La publicación del análisis de Feuerbach sobre esta controversia en los *Anales,* fue suspendida por la censura después de las dos primeras entregas. La respuesta de Feuerbach a Leo se publicó posteriormente fuera

---

[38] TOEWS, John Edward. *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 227.

[39] LEO, Heinrich. *Die Hegelingen: Aktenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit.* Halle: Eduard Anton, 1938, pp. 4-5.

de Prusia en 1839 en la forma de un folleto titulado *Filosofía y cristianismo* (*Philosophie und Christentum*), un texto que Feuerbach referencia para sus lectores en el prefacio de 1843 a *La esencia del cristianismo*.

En *Filosofía y cristianismo,* Feuerbach enfatiza la importancia de ver la controversia resultante de las acusaciones de Leo en la perspectiva histórica apropiada. Para Feuerbach, la oposición de Leo a los jóvenes hegelianos es solo la más reciente de una serie de casos, ocurridos a lo largo de varios siglos, en los que la teología ha intentado reducir la libertad de la investigación filosófica. Feuerbach considera el desarrollo completo de la filosofía y la ciencia modernas como un proceso a través del cual el "principio" filosófico ha buscado gradualmente distinguirse del teológico, con el cual es fundamentalmente incompatible. Esta tesis fue desarrollada por Feuerbach en tres obras principales sobre la historia de la filosofía moderna publicadas durante la década de 1830, y es un tema central que se ejecuta a través de *La esencia del cristianismo*.

Ostensiblemente, Leo no se opone a la filosofía *per se*, sino solo a aquellas doctrinas filosóficas que son fundamentalmente incompatibles con las enseñanzas de la Iglesia. A lo que Leo, de hecho, se opone, en opinión de Feuerbach, es a la búsqueda desinteresada de la verdad como un fin en sí mismo. La razón, para el aspirante a filósofo cristiano, es solo un medio que debe ser empleado al servicio de una defensa apologética de los principios de la ortodoxia, cuya verdad se presupone al principio de la investigación filosófica. "Los representantes de la especulación teológica quieren servir a dos amos, la fe y la razón, pero por eso mismo no

pueden satisfacer ni a uno ni a otro"[40]. De acuerdo con Jacobi, y en desacuerdo con el Schelling tardío y aquellos influenciados por él, Feuerbach rechaza categóricamente la posibilidad de una fe filosófica, que él considera como una contradicción en los términos. Debido a que las reglas de la lógica son universalmente válidas y no hay diferencia entre los órganos de los sentidos de cristianos y no cristianos, la idea de la filosofía cristiana no es más inteligible que la idea de las matemáticas o la botánica cristianas.

Es interesante notar que el rechazo de Feuerbach a la reconciliación especulativa de la verdad religiosa y la filosófica comienza a articularse en el contexto políticamente cargado de su respuesta a Leo. En su denuncia pública de los jóvenes hegelianos, Leo había dado voz a la sospecha que albergaban muchos cristianos de que la filosofía de Hegel, a pesar de su empleo de la terminología cristiana, era incompatible con la fe histórica. Poniéndose a la defensiva, como ha observado Breckman, "los hegelianos de la derecha respondieron a la controversia de Strauss cediendo casi todo a los personalistas cristianos"[41]. Esto condujo a una mayor polarización dentro del campo hegeliano, una expresión de lo cual fue el esfuerzo de Feuerbach para demostrar la insostenibilidad de la acomodación que los hegelianos de derecha habían buscado entre la doctrina cristiana y la ciencia filosófica.

---

[40] *Infra.*, p. 100.

[41] BRECKMAN, Warren. *Op. Cit.*, 1999, p. 233. La principal diferencia entre los dos grupos, según Marcuse, es que los personalistas entendieron mejor a Hegel que los hegelianos de derecha y, por lo tanto, reconocieron más claramente que ellos la amenaza que representaba la filosofía de Hegel para el orden social existente. *Cfr.* MARCUSE, Herbert. *Op. Cit.*, 1984.

En *Filosofía y cristianismo*, Feuerbach sostiene que la diferencia entre religión y filosofía no es meramente una diferencia formal, sino esencial, que tiene que ver con la manera en que la religión y la filosofía, respectivamente, se relacionan con su objeto. Las facultades humanas que se emplean en la religión son el ánimo (*Gemüt*) y la fantasía (*Phantasie*), mientras que la facultad empleada en la filosofía es la razón (*Vernunft*).

> La fantasía, entonces, es la facultad intelectual *subjetiva*, que representa las cosas, a fin de que resulten en consonancia con el sentimiento. La razón, por otro lado, es la facultad intelectual *objetiva*, que propone la realidad tal como es, sin tener en cuenta las afirmaciones del sentimiento[42].

Pero debido a que la naturaleza de un objeto no puede concebirse aparte de su relación con el sujeto, y porque la religión involucra esencialmente un tipo de relación diferente con su objeto que la filosofía, el objeto de la creencia religiosa y el objeto del conocimiento filosófico no pueden ser idénticos. Debido a que la religión y la filosofía son esencialmente distintas, no hay conflicto necesario entre ellas. El conflicto surge solamente cuando se intenta proporcionar una justificación filosófica para la creencia religiosa y presentar los objetos del sentimiento religioso en la forma de un sistema racionalmente coherente de una doctrina (*Lehre*) religiosa. El conflicto no es entre filosofía y religión, sino entre filosofía y teología.

De particular interés para los estudiantes de la teoría de la religión propuesta por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* es la afirmación, expresada en *Filosofía y cristianismo*,

---

42 *Infra.*, pp. 55-56.

de que Dios es un concepto del género (*Gattungsbegriff*). Una de las principales acusaciones formuladas por Leo y otros críticos ortodoxos contra los hegelianos fue que habían reducido a Dios a un mero concepto que no tiene existencia independiente aparte del pensamiento, mientras que el Dios bíblico es un individuo distinto cuya existencia de ninguna manera depende de la conciencia de los seres humanos. Feuerbach responde que la concepción de Dios como individuo concreto es filosóficamente ingenua, apelando en defensa de esta afirmación al testimonio de Agustín, Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino y Alberto Magno, todos los cuales sostenían que Dios no es bueno o solo lo es en el mismo sentido en el que se dice que una persona individual es buena o justa, pero que Dios es la bondad misma, la justicia misma, y así sucesivamente. Pero ¿qué puede significar esto, pregunta Feuerbach, aparte de que Dios es el "*reale Gattungsbegriff*", es decir, el género imaginado en la forma de un individuo? Todos los predicados que típicamente se asignan a Dios son conceptos de género personificados, que han sido abstraídos de la experiencia humana. Por ejemplo, la actividad creativa de Dios no es otra cosa que la actividad creativa humana, aparte de su relación con cualquier contenido material en particular. La omnipresencia es existencia en el espacio y el tiempo, pero no en ninguna ubicación espaciotemporal en particular. Es en su respuesta a Leo que Feuerbach comienza a desarrollar el método del análisis genético-crítico, que, en el prefacio a *La esencia del cristianismo*, se asemeja al método de la química analítica, y que utiliza en ese trabajo para "disolver el enigma de la religión cristiana" en los hechos mundanos de la experiencia humana, de los que originalmente se sintetizó a través de procesos

psicológicos de abstracción, imaginación y proyección[43]. A la luz de los intereses políticos que representa Leo, el hecho de que este método y las afirmaciones asociadas con él se articulen primero en respuesta a Leo sugiere una dimensión política del argumento de Feuerbach en *La esencia del cristianismo* que a menudo ha pasado desapercibido.

La esencia del cristianismo en su contexto polémico

Las primeras dos entregas del análisis de Feuerbach de la llamada controversia Leo-Hegel aparecieron en los *Anales de Halle* en marzo de 1839. En noviembre de 1839, Ruge escribió a Feuerbach desde Halle, invitándolo a escribir una crítica del jurista conservador suizo Carl Ludwig von Haller y aquellos a quienes Ruge consideraba discípulos de Haller, incluidos Schelling, Adam Müller, Friedrich von Schlegel y Leo[44]. Feuerbach rechazó la invitación de Ruge, pero le informó que había comenzado a trabajar en un libro que era directamente relevante para las apremiantes preguntas prácticas del momento. "¿Cuál es la fuente última de nuestra esclavitud intelectual y política?", preguntó Feuerbach. "*Las ilusiones de la teología*".

Después de referirse a varias fuentes patrísticas y medievales que había estado estudiando en relación con esta obra, Feuerbach continuó comentando: "Es increíble lo que las ilusiones han dominado y continúan dominando a la humanidad y cómo la filosofía especulativa en su última manifestación, en lugar de liberarnos de estas ilusiones, solo las ha fortalecido". Feuerbach se refirió a su empresa como una

[43] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009a.
[44] Arnold Ruge a Ludwig Feuerbach, noviembre 12, 1839, *Gesammelte Werke* 17.

"crítica de la razón *impura*", que aparentemente es una referencia a los presupuestos teológicos de los filósofos positivos[45]. Aunque no es posible en los límites de este capítulo presentar un análisis completo de *La esencia del cristianismo* en relación con los textos discutidos hasta ahora, varios ejemplos serán suficientes para mostrar que, en página tras página de *La esencia del cristianismo,* encontramos a Feuerbach corroborando y aumentando las afirmaciones que fueron presentadas por primera vez en trabajos polémicos publicados en la década de 1830.

La tesis general desarrollada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* es que, en la religión, los seres humanos se relacionan con su propia esencia como si fuera un ser distinto de ellos mismos. Lo que se dice aquí acerca de la religión en general es precisamente lo que Feuerbach dijo sobre los filósofos positivos tres años antes de la publicación de *La esencia del cristianismo,* es decir, que especulan "*acerca de sí mismos como otro ser*" y al hacerlo asignan predicados a su propia esencia (*Wesen*), que confunden con una esencia distinta de ellos mismos[46].

Mientras que los filósofos positivos piensan en Dios como una persona absoluta en cuya imagen se crean personas finitas, ya en 1838 Feuerbach afirma que los predicados atribuidos a esta persona absoluta se han abstraído de la existencia humana concreta. No es la persona finita que se forma a la imagen de la personalidad infinita de Dios, sino al revés. Un lugar donde esta afirmación se desarrolla más

---

[45] Ludwig Feuerbach a Arnold Ruge, finales de noviembre de 1839, *Gesammelte Werke*, 17.

[46] FEUERBACH, Ludwig. *Zur Kritik der "positiven Philosophie", Gesammelte Werke* 8, p. 193.

ampliamente en *La esencia del cristianismo* está en el capítulo titulado "El misterio del misticismo o el misterio de la naturaleza en Dios", que hace referencia explícita a Schelling. Aquí, Feuerbach argumenta que la personalidad tiene su base en la fidelidad corporal. Dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo. "El cuerpo es aquella fuerza negativa, limitativa, restrictiva y estrecha sin la cual no es pensable ninguna personalidad"[47]. Como la personalidad conlleva una corporeidad finita, una persona absoluta es una quimera. La expresión "persona absoluta" tiene un cierto atractivo, pero al final se demuestra que es un *Unding*, es decir, algo cuya existencia es lógicamente imposible.

Cuando, en el capítulo de *La esencia del cristianismo* titulado "La contradicción en la revelación de Dios", Feuerbach se dirige a "Vosotros, filósofos alemanes de la religión, que nos arrojáis a la cabeza los hechos de la conciencia religiosa para engañar nuestra razón y convertirnos en esclavos de vuestras supersticiones infantiles"[48], presumiblemente, tiene en mente a los mismos representantes de la filosofía especulativa a los que se refiere en la carta a Ruge citada anteriormente. A la luz de la importancia dada a los hechos por los filósofos positivos, el hecho de que Feuerbach use la palabra "hecho" (*Tatsache*) no menos de diecinueve veces (contando la nota al pie) en el primer párrafo de este capítulo es seguramente significativo. En su oposición al racionalismo, los filósofos positivos habían afirmado que los hechos que Dios elige revelar son la única fuente confiable de conocimiento de la naturaleza de Dios. En este capítulo, Feuerbach argumenta que, aunque Dios puede ser libre de

---

[47] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009a, p. 140.
[48] *Ibid.*, p. 251.

elegir revelarse o no, no es del todo libre de elegir la manera en que lo hace. Si Dios debe revelarse a los seres humanos, debe hacerlo de una manera que sea inteligible para los seres humanos. Pero en ese caso la distinción que los filósofos positivos quieren establecer entre la razón y la revelación resulta ser ilusoria, ya que en cualquier caso el conocimiento de Dios debe ajustarse a las categorías del entendimiento humano. Si, en respuesta a esta objeción, se introduce una distinción entre Dios tal como se nos aparece y Dios como es en sí mismo, entonces el dado que conduce a la desantropomorfización de Dios ya ha sido lanzado. Como se señaló anteriormente, la razón es para Feuerbach la capacidad de abstraerse de lo dado, de concebir las cosas tal como son en sí mismas, y no meramente como le parecen al sujeto. Para desarrollar una concepción clara y distinta de Dios tal como es en sí mismo, la razón niega los predicados antropomórficos, pero la concepción resultante de Dios como ser universal e impersonal ya no es religiosamente eficaz. El Dios inmutable, impasible y abstracto de la reflexión metafísica no es el mismo Dios que ama tanto al mundo que envía a su único hijo a sufrir la muerte en una cruz.

> Cuando varias propiedades contradictorias [por ejemplo, pasividad e impasibilidad, o finitud, que están implicadas por la personalidad, y la infinitud], son reunidas en un ser y éste se concibe como un ser personal, y la personalidad es especialmente subrayada, se olvida, entonces, el origen de la religión[49].

El método "genético-crítico" que Feuerbach emplea en *La esencia del cristianismo*, que "critica el dogma y lo reduce a sus *elementos naturales*", no tiene otro objetivo que explicar, sobre la base de la razón y la evidencia empírica, el origen

---

[49] *Ibid.*, p. 73.

del supuesto "hecho puramente empírico o histórico que solo puede conocerse mediante una revelación"[50]. Mientras que se supone que estos hechos fueron producidos por la actividad libre del Dios personal cuya naturaleza escapa a toda determinación racional, Feuerbach los muestra como producidos por la imaginación religiosa, operando más allá de las restricciones de la necesidad racional al servicio del corazón humano, que no conoce otra ley que la satisfacción de sus propios deseos. Este es el sentido de la referencia de Feuerbach (en el prefacio de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*) a la concepción personalista de Dios como ídolo (*Götzenbild*). La imagen (*Bild*) de Dios que está grabada en la imaginación de los personalistas, ante la cual se postran y a la que sacrifican su humanidad, es un ídolo creado por ellos mismos. El verdadero *ens realissimum*, del cual esta imagen no es más que una reflexión distorsionada, es la esencia del género humano.

En el prefacio a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach comentó que a través de "la explicación [*Aufklärung*] apolítica en último grado, pero por desgracia necesaria intelectual y moralmente, que he dado de la esencia oscura de la religión, ha hecho que incurriera en desgracia respecto de los políticos"[51]. A la luz de la discusión anterior, no es difícil conjeturar la causa de esta desaprobación. El argumento desarrollado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* de que Dios es la personificación imaginaria de conceptos que son constitutivos de la naturaleza humana se expresa primero como una refutación de la afirmación hecha por los filósofos positivos de que la personalidad de Dios no puede deducirse por medios racionales, y solo se

---

50 *Ibid.*, p. 103.
51 *Ibid.*, p. 35.

puede conocer a través de los hechos históricos positivos en los que se revela. La precondición para tal conocimiento es la sumisión a la autoridad de la revelación. En la filosofía del derecho de Stahl, el señorío (*Herrschaft*) de la persona de Dios se convierte en la base última de todo derecho público (*öffentliche Recht*), cuya preservación es la razón de ser del Estado. Aunque no enfatiza esta implicación de su análisis ostensiblemente "apolítico" de la conciencia religiosa en *La esencia del cristianismo*, al demostrar la ininteligibilidad del concepto de persona infinita, Feuerbach logra socavar la justificación ideológica del Estado cristiano paternalista que Friedrich Wilhelm IV había tomado para establecerla por sí mismo. Por lo tanto, fue tanto por su desmitificación de la personalidad divina como por el "avance al materialismo" que se le atribuye en la tradición marxista que Feuerbach "puso en manos de las fuerzas democrático-burguesas de izquierda un arma poderosa en su lucha contra la ideología y la política de la reacción feudal-aristocrática"[52].

Conclusión:
propósito "terapéutico o práctico" de Feuerbach

En agosto de 1844, con referencia a los *Principios de la filosofía del futuro* de Feuerbach (*Grundzüge einer Philosophie der Zukunft*) y *La esencia de la fe según Lutero* (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*), Marx escribió a Feuerbach desde París: "Ha dado —no sé si intencionalmente— en estos escritos una base filosófica al socialismo, y los comunistas de inmediato entendieron estas obras en este sentido"[53]. Si Feuer-

[52] SCHUFFENHAUER, Werner. *Introducción* a *Gesammelte Werke* 1, pp. xiv-xv.

[53] Karl Marx a Ludwig Feuerbach, agosto 11, 1844, *Gesammelte Werke* 18.

bach de hecho produjo una justificación filosófica para el socialismo, es seguro decirlo que lo hizo involuntariamente, ya que solo comenzó a familiarizarse con la literatura socialista en el verano de 1844, después de que las obras a las que se refiere Marx ya habían sido publicadas[54]. Parece probable que su repentino interés en la teoría socialista se debiera en parte al entusiasmo con el que sus ideas habían sido adoptadas por los socialistas.

Feuerbach surge de la interpretación de Breckman como crítico del individualismo egoísta de la "sociedad civil cristiana" cuya "más profunda preocupación política reside en la tarea de recuperar el ser social de la humanidad de los efectos alienantes y atomizadores del personalismo cristiano"[55]. Breckman busca subrayar que Feuerbach no solo era un pensador negativo, sino que también tenía una visión positiva para la transformación social que enfatiza la intersubjetividad y el comunitarismo. En mi opinión, las implicaciones políticas negativas de la teoría de la religión de Feuerbach son mucho más fáciles de discernir que las positivas. En otras palabras, es mucho más fácil ver lo que descarta la teoría de la religión de Feuerbach (por ejemplo, la legitimación de la autoridad monárquica apelando a la revelación cristiana) que derivar de ella una visión social positiva. No encuentro ninguna evidencia convincente que respalde la sugerencia de Breckman de que la crítica de Feuerbach al personalismo cristiano fue influenciada por ideas

[54] *Cfr.* Ludwig Feuerbach a Friedrich Alexander Kapp, octubre 15, 1844, *Gesammelte Werke* 18. En esta carta Feuerbach se refiere a dos obras específicas, *Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842), de Wilhelm Weitling, y *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, de Lorenz von Stein (1842).

[55] BRECKMAN, Warren. *Op. Cit.*, 1999, p. 199.

saintsimonianas. Cuando, en la revisión de Stahl, Feuerbach afirma que no puede haber una teoría cristiana de los derechos de propiedad, tal como Stahl había intentado producirla, no pretende negar el derecho a la propiedad. Su punto es meramente mostrar cuán lejos está el intento de Stahl de basar los derechos de propiedad en los principios cristianos del espíritu del verdadero cristianismo.

Ciertamente, Feuerbach está preocupado por exponer el egoísmo que subyace a una serie de creencias y actitudes religiosas. Para Feuerbach, la conciencia religiosa no solo es falsa en el sentido de que erróneamente confunde una ilusión con la realidad. Lo que es más insidioso es el autoengaño moral que a menudo implica. La humildad del creyente religioso (al menos el tipo de creyente contra quien se dirige la invectiva de Feuerbach) disfraza un orgullo subyacente. Las inmerecidas riquezas de la gracia, incluido el acceso privilegiado a la verdad disfrutado por el alma devota en un estado de gran emoción religiosa, son riquezas que el creyente se ha otorgado involuntariamente a sí mismo. La esperanza en el mundo venidero también es la esperanza de la desaparición del mundo real que frustra mis deseos. La creencia en los milagros es la creencia en un gobernante cósmico omnipotente que puede suspender las leyes de la naturaleza para conceder mis deseos. Sin embargo, el tipo de egoísmo que Feuerbach asocia con la creencia en la inmortalidad personal y los milagros, no se puede equiparar simplemente con el egoísmo pecuniario que, en la mente de varios socialistas tempranos, es el rasgo distintivo de una sociedad civil basada exclusivamente en las relaciones de mercado. Uno encuentra, por ejemplo, un intento explícito de relacionar estas dos formas de egoísmo en el ensayo de Mo-

ses Hess "Sobre la naturaleza del dinero" (*Über das Geldwesen*, 1845). Para Hess, "el cristianismo es la *teoría*, la *lógica*, del egoísmo. El sitio clásico de la *praxis* egoísta, por otro lado, es el mundo empresarial cristiano moderno [*Krämerwelt*]"[56]. Mi punto es que Feuerbach todavía no ha establecido este vínculo explícitamente. Cuando, en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach usa el término "sucio" para describir el "punto de vista práctico", lo que él está condenando no son las motivaciones egoístas de tenderos e industriales. El desprecio de Feuerbach se dirige hacia aquellos que carecen de la capacidad para la objetividad, cuyas creencias están determinadas no por la evidencia y la razón, sino por sus propias inclinaciones subjetivas, por *Phantasie* y *Gemüt*. Lo que es "sucio" acerca de esta actitud es que es fundamentalmente falsa. Es un vicio disfrazado de virtud: cobardía y pereza, ya sea pretendiendo ser, o confundiéndose con, un genuino amor a la verdad.

El párrafo del prefacio a la primera edición de *La esencia del cristianismo* que termina con la revelación de la intención "terapéutica o práctica" subyacente de Feuerbach *comienza* con la observación enigmática de que, aunque su libro está lleno de evidencia citada de fuentes antiguas, el libro en sí era escrito "en y para la época moderna"[57]. Después de observar que el mandato socrático para "conocerse a sí mismo" sería un epigrama apropiado para su libro, Feuerbach proclama que *Schein*, que generalmente significa "ilusión" pero "apariencia" en un contexto filosófico, es el rasgo característico de la época, a lo que se dirige su libro: "apa-

[56] HESS, Moses. „Über das Geldwesen" en: *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaflichen Reform, vol. 1*. Darmstadt: C.W. Leske, 1845, p. 10.
[57] FEUERBACH, Ludwig. *Op. Cit.*, 2009a, p. 33.

riencia nuestra política, apariencia nuestra religión, apariencia nuestra ciencia"[58]. Aunque este comentario claramente tiene una ventaja polémica, no está escrito por casualidad. Feuerbach participa en una obra de teatro con las palabras "esencia" (*Wesen*) y "apariencia" (*Schein*). Su intención es contrastar la esencia del cristianismo genuino (que, según él, ha dejado de existir como una verdadera fuerza histórica) con lo que él considera el cristianismo inauténtico y contradictorio de sus contemporáneos. La verdadera esencia antropológica de la religión no entra en conflicto con la filosofía porque no tiene nada que ver con la razón. La esencia falsa y teológica del cristianismo es falsa precisamente porque la teología pretende sistematizar racionalmente los contenidos de la fe en forma de doctrinas, y al hacerlo, inconscientemente combina dos principios esencialmente irreconciliables, *Phantasie* y *Vernunft*.

Al contrario de lo que generalmente se supone, en *La esencia del cristianismo* Feuerbach no nos presenta un argumento en contra de la existencia de Dios. En lugar de tratar de persuadir a sus lectores modernos para que se vuelvan ateos, el objetivo terapéutico de Feuerbach es ayudarlos a reconocer que de hecho *ya lo son*. En *Filosofía y cristianismo,* Feuerbach había confrontado a los críticos conservadores de los jóvenes hegelianos con la siguiente acusación:

> Solo ves en los *demás*, en tus adversarios, el hecho de no creer, pero no te das cuenta de que tú mismo, en realidad, no crees lo que imaginas que crees, sin darte cuenta de que tu fe es solo un autoengaño, un *aborto de la incredulidad*, que no alcanzó la madurez y el desarrollo debido[59].

---

[58] *Ibid.*, pp. 35-36.
[59] *Infra.*, p. 108.

Los filósofos cristianos carecen tanto de la humildad para ser verdaderos cristianos (lo que, para Feuerbach, implica la renuncia a la razón) y el coraje para abrazar el ateísmo (que es donde la razón dejada a sus propios dispositivos conduce inevitablemente). *La esencia del cristianismo* es un intento de Feuerbach para justificar esta afirmación al describir la "esencia" del verdadero cristianismo sobre la base de sus "apariciones" históricas en las obras de autores patrísticos y medievales (a las que se anexan pruebas extraídas de los escritos de Lutero en la segunda edición), y contrastando esta auténtica fe no filosófica con la "fe incrédula" (*ungläubige Glaube*) de los teístas especulativos que buscan justificar su fe por medios pseudocientíficos.

En la primavera de 1845, cuando redactó sus "Tesis sobre Feuerbach", Marx se mantuvo a una distancia más crítica de Feuerbach que cuando le escribió en agosto de 1844. Es imposible calcular hasta qué punto Feuerbach pudo haber sido consciente de los cargos específicos que le señaló Marx. Sin embargo, de las observaciones que figuran en el prefacio al primer volumen de sus obras completas, que apareció en 1846, está claro que Feuerbach había tomado conciencia de voces de la izquierda que lo criticaron por no abordar directamente los problemas de la desigualdad social y la aplastante pobreza de las masas urbanas. Feuerbach reconoce la urgencia de estas preocupaciones y responde a ellas en un tono ciertamente inusual:

> Sin embargo, también hay muchas enfermedades, incluyendo enfermedades del estómago, cuya causa se encuentra en la cabeza. Y he hecho de mi tarea, por razones tanto internas como

externas, comprender y curar las enfermedades de la cabeza y el corazón que afligen a la humanidad[60].

Aquí, donde está presentando a los lectores sus obras completas, Feuerbach no se arroja al papel de la crítica social, sino más bien como un médico del alma.

Más allá de lo que puedan revelar estos comentarios, muestran que Feuerbach no creía, como Marx, que las ilusiones de la conciencia religiosa son meramente un reflejo de las relaciones económicas subyacentes, y que estas ilusiones desaparecerán por sí solas una vez que la sociedad sin clases haya sido lograda. Las ideas opresivas y falsas perpetúan las instituciones opresivas e injustas, y la crítica filosófica de esas ideas tiene una contribución que aportar al proyecto de la emancipación humana. A diferencia de Marx, cuyo socialismo "científico" resulta ser tan utópico a su modo como el de los socialistas utópicos a quienes criticaba, Feuerbach no consideraba la filosofía como la cura para cada enfermedad humana.

> La filosofía, de hecho, no nos proporciona el pan de cada día, pero tiene propiedades terapéuticas. Más precisamente, elimina, a través de las secreciones agrias y amargas de la razón, las úlceras y crecimientos históricos, que deforman el rostro de la humanidad y le impiden progresar en su propio desarrollo cultural [*der Fortgang der Bildung*][61].

La decepción de Feuerbach por el fracaso de la revolución en 1848 no le impidió tomar una visión histórica más larga. Aunque solo había sido, según su propia consideración retrospectiva, un "observador y oyente crítico" en 1848,

[60] FEUERBACH, Ludwig. *Gesammelte Werke 8,* p. 190.
[61] *Infra.*, p. 63.

Feuerbach continuó considerándose un "participante activo en una revolución grande y victoriosa, pero cuyos verdaderos efectos y resultados solo se desarrollan sobre el curso de siglos"[62]. Él no especifica la naturaleza de esta revolución a largo plazo. Como se señaló anteriormente, sin embargo, Feuerbach vio el ataque contra los jóvenes hegelianos por miembros de la facción del *Evangelische Kirchenzeitung* como el último de una larga serie de esfuerzos por parte de teólogos y autoridades religiosas y políticas para restringir la libertad de la investigación filosófica y científica. Por su propia admisión, Feuerbach se identificó con nadie más que con Giordano Bruno, el filósofo renacentista de la naturaleza que fue martirizado por la Iglesia por negarse a retractarse de sus teorías astronómicas[63]. Cuando Stahl intenta construir la edificación de aprendizaje sobre la base de un *salto mortale*, y encuentra en la doctrina cristiana la solución a todos los problemas que han acosado a los filósofos modernos desde Descartes hasta Hegel, Feuerbach compara esto con una preferencia científica por Homero y Hesíodo sobre Platón y Aristóteles. El "espíritu clásico", que Feuerbach iguala con la *Bildung*, es la capacidad de trascender la subjetividad y alcanzar una visión objetiva y racional del universo. Feuerbach cree que "el declive de la *Bildung* fue idéntico al surgimiento del cristianismo" y que "la literatura alemana comenzó cuando el espíritu de la antigua ortodoxia estaba yendo hacia el atardecer"[64]. En las páginas anteriores he tratado de mostrar que el argumento de Feuerbach en *La esencia del cristianismo* elabora afirmaciones que comenzó a desarrollar en escritos polémicos publicados en la década de

---

[62] FEUERBACH, Ludwig. „Einführung" zu *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, *Gesammelte Werke* 6, p. 4.
[63] WINIGER, Josef. *Op. Cit.*, p. 109.
[64] *Infra.*, pp. 101-102.

1830. Estos escritos fueron dirigidos contra aquellos que, en nombre del Estado cristiano alemán, habían acusado públicamente a los jóvenes hegelianos de ateísmo y subversión política. En su respuesta a la controversia de Leo-Hegel, Feuerbach argumenta que los mismos cargos podrían ser presentados con igual justificación contra Lessing, Herder, Schiller o Goethe. Leída en relación con la "transitoria polémica alemana" que George Eliot pensó que no podría interesar a los lectores ingleses de Feuerbach, *La esencia del cristianismo* constituye una respuesta a lo que Feuerbach consideró un "un verdadero ataque al honor de la literatura y la ciencia alemanas", y así, indirectamente, "un ataque inmediato al honor de toda Alemania"[65]. A la luz del hecho de que Engels y muchos después de él han asociado la publicación de *La esencia del cristianismo* con el final (*Ausgang*) de la filosofía clásica alemana, es irónico que Feuerbach se considerara a sí mismo como un triunfador sobre esta tradición intelectual respecto de aquellos que amenazaban con socavar sus logros.

---

[65] *Infra.*, p. 101.

Filosofía y cristianismo

En relación con el reproche de anticristianismo hecho a la filosofía hegeliana

Prefacio

Este breve opúsculo contiene nada más que el artículo "El verdadero punto de vista desde el cual juzgar el argumento 'leo-hegeliano'" que comenzó en los *Hallische Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft* (números 61-62, marzo 1839), y que se interrumpió debido a obstáculos, que los editores no pudieron superar, entre los cuales solo se cambió el título, mientras que el contenido siguió siendo el mismo *tot discrimina rerum*[1]. Sin embargo, siempre que fue posible, se omitieron las referencias a las numerosas reseñas —que aparecieron sobre este tema en la *Allgemeine Zeitung de Augsburg*—, puesto que, ya de por sí insignificantes, no tenían ningún interés.

[1] La controversia a la que se refiere Feuerbach y a la que responde este texto, tuvo lugar hacia finales de la década del 30 del siglo XIX, en medio de las acusaciones de ateísmo lanzadas por miembros de las tendencias conservadoras alemanas asociadas al Despertar neopietista y a diferentes círculos simpatizantes de la monarquía prusiana. Estas tendencias tenían entre sus propósitos el bloqueo de la filosofía hegeliana y la instauración de un Estado cristiano fundamentado en argumentos filosóficos cristianos. El primer intento de escritura de este texto, lo realizó Feuerbach con la intención de que fuese publicado en los *Anales de Halle* bajo un título que hacía referencia directamente a las acusaciones de anticristianismo hegeliano planteadas por Heinrich Leo, un historiador de la Universidad de Halle que colaboraba con el *Evangelische Kirchenzeitung*, órgano de difusión de las ideas teológicas asociadas al pensamiento conservador prusiano. Cuando la censura impidió que el texto de Feuerbach saliera a la luz, éste tuvo que realizar su publicación fuera de Prusia bajo el título "Filosofía y cristianismo" en 1839. Este texto es referenciado por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* como uno de los antecedentes de su obra más famosa. *Cfr.* FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo.* Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 48 (*N. del T.*)

El título actual connota la intención del texto mejor que el anterior. En lugar de experimentar con un episodio en particular, el autor considera el "escándalo de Halle" como la "caliente sopa pietista del año 1723" y, por lo tanto, como un pretexto puro para explicar la diferencia entre el cristianismo y la filosofía: la diferencia que recorre toda la historia de la religión cristiana.

El autor describe esta diferencia como *esencial* y *necesaria*, a diferencia de la filosofía "especulativa" de la religión, para la cual —entre la investigación filosófica y el cristianismo, o la religión positiva— solo se produciría una diferencia inesencial o de formas: como si fueran dos realidades idénticas en contenido y diversas solo en el hecho de que en una hay en la forma de pensamiento lo que en la otra se encuentra bajo la envoltura de la imaginación y la sensibilidad. Al hacerlo, sin embargo, se promueve claramente lo que es secundario al elemento principal, mientras que la esencia se reduce a la marginalidad. De hecho, es precisamente en la imaginación y en el sentimiento donde se encuentra la *naturaleza auténtica* de la religión, mientras que el contenido, como tal, no representa más que un producto de su objetivación. Por lo tanto, no es el absoluto por sí mismo lo que constituye el argumento central o el tema subyacente de la religión, sino solo el absoluto *en tanto* objeto del sentimiento y la fantasía: el absoluto, cuya *determinación típica* está constituida precisamente por este "en tanto". De hecho, el objeto específico y el núcleo esencial de la religión cristiana *no es Dios en abstracto*, sino Cristo, una realidad autónoma, diferente de la del Padre (quien, solo, es el representante de la divinidad en sentido estricto y defiende sus derechos inalienables) que se puede leer, por ejemplo, en Aurelio Prudencio "*Contra haeresim, quae*

Patrem passum affirmat". Cristo, de hecho, es un ser diferente del verdadero Dios; es una realidad *individual*, encarnada, absolutamente antropomórfica; una realidad cuyo cuerpo todavía se come y su sangre se bebe; una persona que, *sufriendo*, despojada de sus atributos divinos, agobiada por los pecados de los hombres, que asumió sobre sí misma, se revela *esencialmente* como una representación y un producto del sentimiento; una sustancia que, como prehistórica, hacedora de milagros, transfigurada y glorificada, no es más que un artefacto y una típica fantasía.

El sentimiento expresa necesidad, la imaginación expresa arbitrariedad. La ley suprema del sentimiento es lo que satisface, mientras que la ley absoluta de la fantasía es lo que agrada. Por esta razón, el milagro constituye un componente inevitable, absolutamente esencial para la religión, ya que apela a la imaginación y satisface las aspiraciones de los sentimientos. De hecho, es una lágrima del corazón que, iluminada por la luz de la imaginación, atrapa y conquista: una lágrima, que se derrama, porque está regida por leyes, que obligan a la realización de sus deseos. El sentimiento se arroga a sí mismo la dignidad de Dios, creyendo ser la realidad absoluta; no quiere que nada exista en contra de sí. A *sus* ojos, sus deseos son las únicas leyes que tienen valor. El milagro, como una encarnación externa de estas aspiraciones, es —en contraste con las leyes reales del mundo— el gobierno supremo del corazón. El milagro, por lo tanto, representa un elemento *congénito* —y por lo tanto esencial y característico— de la visión religiosa del mundo.

La fantasía, entonces, es la facultad intelectual *subjetiva*, que representa las cosas, a fin de que resulten en consonan-

cia con el sentimiento. La razón, por otro lado, es la facultad intelectual *objetiva*, que propone la realidad tal como es, sin tener en cuenta las afirmaciones del sentimiento. En la actividad de la razón el hombre manifiesta un interés eminentemente objetivo. Ciertamente, también posee lo subjetivo, ya que, sin ello, es decir, sin estimulo, no se da a sí misma la acción humana; pero este estímulo —el impulso de la razón, el anhelo de conocimiento— es un impulso puramente objetivo. La acción de la razón es la única actividad absoluta del hombre, es decir, *libre, no egoísta, sin condicionamientos*. La ciencia no promete a sus discípulos ninguna beatitud eterna para los sacrificios que se les imponen. La felicidad radica en el sacrificio mismo, en la alegría ilimitada que uno siente en la posesión misma del objeto y debido al objeto.

La diferencia esencial, por lo tanto, que existe entre la religión —cuyos principios constitutivos están representados por la fantasía y el sentimiento—; o, si se quiere, el contraste entre una teología, que está al servicio de la fe y de la cual expresa la esencia, y la filosofía —entendida aquí como ciencia absoluta, fundada en la actividad del pensamiento— es así sintetizable. La religión expresa la relación de un sujeto con un objeto: una relación que, sin embargo, no hace más que hacer explícita la vuelta del hombre *sobre sí mismo*, sobre sus necesidades internas y físicas. La filosofía, por otra parte, es la relación que se establece entre el sujeto y el objeto: una correspondencia que, aunque necesariamente incluye una referencia al hombre (sin la cual, como hemos mencionado, no habría acción humana) expresa, sin embargo, una relación pura con el objeto. En esta línea, el autor se expresó en su *Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz* en el apartado sobre la "Crítica

del punto de vista teológico como introducción a la *Teodicea* de Leibniz". En estas páginas se afirma que "la categoría de la teología es la relación, la de la filosofía es sustancialidad"[2]. El autor también aclara su pensamiento, utilizando la distinción entre el sistema ptolemaico y el copernicano: "En la teología, el sol se mueve alrededor de la tierra, en la filosofía, la tierra se mueve alrededor del sol"[3]. En consecuencia, la confusión entre teología y filosofía se asemeja a la doctrina de conciliación desafortunada propuesta por Tycho Brahe. El ejemplo más significativo y característico, que valida de manera decisiva la interpretación que el autor da acerca de la esencia de la religión y la teología, está constituido por el teántropo, que no es más que Dios, lo que está atrapado *en conexión* exclusiva con el *hombre*, Dios *como él es* para el yo humano y para las necesidades del sentimiento: para que su esencia (de Dios) no exprese *más que el mismo sentimiento del hombre*.

Es cierto que cada realidad se extrae de nosotros y se conoce solo cuando entra en una relación con nosotros. Este es un hecho que también se aplica al conocimiento científico. Sin embargo, de acuerdo con la refutación apropiada, que Hegel le ha dado, lo que el objeto es, *no* permanece oculto, *más allá o detrás* de esta relación. De ello se deduce, por lo tanto, que la cuestión de si el objeto resulta ser un fenómeno puramente subjetivo, o un hecho comprendido en su objetividad, depende de una circunstancia, si el hombre se relaciona con el objeto de una manera desapasionada o si trata de llegar a él a través del cumplimiento

---

[2] FEUERBACH, Ludwig. „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte" en: *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: Frommann Verlag, 1959„ p. 109 (*N. del T.*)

[3] *Ibid.*, p. 110 (*N. del T.*)

de intereses personales. Es un extraño malentendido, aquello según lo cual uno se considera objetivo, cuando se relaciona con el objeto para pacificar sus necesidades, mientras que uno se imagina actuando de una manera subjetiva, cuando se comporta de manera libre y desinteresada. Por esta razón, la religión se entendía como un hecho de alcance objetivo, mientras que la filosofía se consideraba el fruto de una actividad arbitraria. Sin embargo, precisamente por la razón de que la fe tiene, como fundamento, un interés y una manera de relacionarse que es esencialmente diferente de la del conocimiento filosófico, es injusto hablar de su identidad. Por supuesto, también hay un punto de encuentro, pero esto es algo genérico, extrínseco, periférico y, como tal, de ninguna manera expresa la especificidad y el contenido esencial de la religión.

Sin embargo, es fácil no captar el elemento crítico, que diferencia a la filosofía de la religión, cuando se hace de lo inesencial, de lo que no encuentra la diversidad específica de la concepción de la fe, lo absoluto y, al contrario, se transforma lo esencial en algo marginal. Esto es lo que hacen nuestros filósofos alemanes, defensores de la religión especulativa, cuando quieren demostrar la identidad entre filosofía y religión o, lo que es su forma de pensar, cuando pretenden demostrar que el cristianismo positivo constituye una religión absoluta. En primer lugar, de hecho, no consideran, o al menos no como deberían, el gran parecido que existe entre todas las religiones existentes: un parentesco, que naturalmente no excluye las diferencias. En segundo lugar, entonces, utilizan el pensamiento únicamente para enfatizar las inconsistencias y contradicciones inherentes a otras concepciones de la fe, mientras que —en lo que se refiere a la religión *absoluta*— pasan por alto argumentos y dogmas, que ofenden la racionalidad, como si

fueran cuestiones secundarias, justificables como expresiones vinculadas a otros tiempos y al modo típico de representación de la fe. Sin embargo, al hacerlo, no está claro que lo que se supone que es esencial o especulativo adquiere importancia y significado solo en conjunción con lo que se considera inesencial y no especulativo. Por lo tanto, la firmeza con la que nos oponemos a esta interpretación arbitraria nunca será suficiente, ya que impide cualquier comprensión real y concreta de las cosas, y entierra la posibilidad de llegar a los puntos controvertidos con resultados verdaderamente decisivos. Por lo tanto, si se desea especular sobre el Dios-hombre *cristiano* —subrayo el cristiano, para distinguirlo de cualquier otra construcción fantástica, que carece de importancia—, entonces también se debe intentar primero con la concepción inmaculada de la Virgen María, con el diablo y todos sus truenos, con ángeles y milagros. Todo esto es, de hecho, *inseparable*: en todos estos dogmas hay un solo espíritu.

El punto esencial, que diversifica la posición del autor de la de los filósofos cristianos especulativos (o, más precisamente, de los teólogos) y, sobre todo, de los cristianos de hoy, reside solo en el hecho de que se esfuerza por concebir las cosas en su *objetividad y totalidad absoluta*, en su carácter *real, concreto y específico*, basado en los datos de la experiencia y la filosofía. En su opinión, la idea no es más que la expresión conceptual *absolutamente* determinada de una realidad, en *lo que realmente es*: para lo que la tarea de la investigación filosófica es, en su opinión, entender *las cosas como son*. Por lo tanto, cuando el autor habla de cristianismo, no quiere decir esa forma enervada, débil y torcida, típica de la era moderna, cuya fe es absolutamente hipócrita, contradictoria, arbitraria, *incredulidad*-creyente. En otras palabras, no quiere decir cristianismo en el sentido

genérico (como un nombre sin contenido: algo que hoy en día ocurre en muchos otros), sino la doctrina cristiana en *su* significado *más apropiado* y preciso. De manera similar, cuando el autor habla de la religión y su diferenciación de la filosofía, no concibe la fe ni sobre la base de *su propio* entendimiento, ni sobre la base de cómo la entiende este o aquel filósofo, ni en su idea *universal*, sino en su *diferencia específica*, conforme a su propia *realidad concreta, histórica y positiva*. Por supuesto, el autor también reconoce la identidad de la filosofía y la religión, pero esto solo en el sentido en que se expresó en el perfil que remontaba al pensamiento leibniziano: "solo el poeta es un poeta religioso que encuentra la religión en la poesía, solo el filósofo es un filósofo religioso que encuentra la religión en la filosofía"[4]. La identidad del arte, la filosofía y la religión se produce, por tanto, cuando no significa más que *unidad*, la pacificación del conocimiento filosófico y del arte *en y con uno mismo*. El arte, que normalmente lleva el nombre de religioso, porque tiene como contenido argumentos derivados de una determinada fe positiva, *no* es realmente *tal*. El *auténtico* arte religioso es solo aquello que encuentra *en sí mismo*, es decir, en su absoluta libertad y autonomía, un objeto de veneración religiosa: es decir, es arte, que se adora a sí mismo. Un artista irreligioso —y, como tal, pobre o, al menos, mediocre y superficial— es solo aquel para quien el arte en sí mismo no es *sagrado*. Del mismo modo, irreligiosa es la filosofía que no se considera santa, que no encuentra en sí misma lo más noble y sublime.

Por tanto, a nadie le sorprende que el autor, de acuerdo con su forma de ver las cosas en su pura concreción, exprese ideas que contradicen radicalmente las ilusiones y

---

[4] *Ibid.*, p. 176 (*N. del T.*)

prejuicios que prevalecen hoy: ideas, cuyo fundamento y justificación exhaustiva, sin embargo, aún debe darse.

***

La Chronique scandaleuse de las universidades alemanas se ha enriquecido en estos días con una interesante contribución. Como es sabido, el honor de haber provocado este escándalo pertenece a la Universidad de Halle, esa misma universidad, que ya hace un siglo, el 23 de noviembre de 1723, por la tarde entre las ocho y las nueve, por lo tanto, en la oscuridad y con la niebla, vio la condenación al infierno, entre las ardientes oraciones de agradecimiento de los pietistas, de la filosofía, que, en esa circunstancia, bajo la apariencia de un lobo, sembró el pánico entre el rebaño de creyentes. Prueba decisiva de que el espíritu del mundo reserva a las universidades un destino más envidiable que el que concede a los pueblos, que solo una vez, en el curso de la historia, tienen la oportunidad de desempeñar el mismo papel protagónico. Pero ¿por qué el espíritu del mundo, si se nos permite utilizar esta expresión para indicar las pequeñas “empresas profesorales”, eligió una vez más a Halle como escenario del escándalo? ¿Es Halle el único terreno consagrado?

¿Existen, quizás, solo temas adecuados? ¿Y por qué tenía que ser un historiador el origen del escándalo esta vez? ¿No se ha confiado siempre a los teólogos el sagrado oficio de la inquisición? ¿No empezó el escándalo, incluso en el año 1723, por un teólogo? ¿No es, entonces, un caso extraordinario, un atentado contra los antiguos privilegios de la Facultad de Teología, que un historiador sea el acusador?... ¡Qué preguntas tontas! En primer lugar, era natural que un historiador hiciera el papel de Joachim Lange —su digno

antecesor—, porque precisamente a los historiadores les corresponde recalentar siempre la misma sopa y, en segundo lugar, porque también era necesario probar con hechos que, si la historia no se estudia con sentido común, no solo no mejora y educa a la humanidad, sino que la hace retroceder, llevándola de 1838 al punto en que estaba en 1723. Además, era necesario que solo se escoja *el mismo lugar*, de modo que los tipos, que —para volverse importantes— siempre se inclinan a considerar los acontecimientos de su tiempo *únicos* en su género, se vieron esta vez obligados por la evidencia de los hechos a creer que el caso en cuestión no hace más que copiar lo que *ya sucedió* en el año 1723. Así, como sucede cuando el juez de instrucción lleva al culpable al lugar del crimen, para conocer la identidad del crimen y para inducir —si es posible— al criminal para entrar en razón y confesar su propia fechoría.

Naturalmente, el historiador de Halle quiso añadir "centunculus y celidonia" al caldo caliente habitual de los pietistas, como "malas hierbas" que lo hacían más picante. Sin embargo, no debemos ser demasiado severos con el distinguido profesor por esta adición. ¿Qué puede entender un historiador pietista ictérico de la vida divina de la naturaleza, que se revela sublime, maravillosa y digna de admiración incluso en lo más bajo y común? No es de extrañar, por tanto, si todo lo que a la mirada de un científico natural constituye objeto de gozosa contemplación, aparece a los ojos felinos de un historiador (acostumbrados como están a tener su ser solo en las tinieblas de los siglos pasados) como maleza a erradicar. El centunculus es una pequeña y querida planta que, a pesar de su apariencia modesta, resulta mucho más útil que muchas otras hierbas deslumbrantes pero efímeras del reino vegetal. El centunculus no conoce el cambio de las estaciones; incluso

bajo el manto de nieve continúa, en paz, su vida siempre verde y floreciente. Espléndida imagen de la filosofía, que no cambia de dirección según el soplo del viento, sino que tiene un corazón en el pecho, que late por sí solo, a pesar de todas las presiones que ejerce el materialismo y el historicismo religioso de nuestro tiempo. Además, ¡qué hermosa hierba no es nunca la celidonia! Por supuesto, es perjudicial para el ganado. Los rumiantes se alimentan con heno y forraje. Y, sin embargo, cura las llagas y cauteriza los furúnculos de los hombres con su jugo agrio y amargo. ¡Maravillosa imagen de la filosofía! La filosofía, de hecho, no nos proporciona el pan de cada día, pero tiene propiedades terapéuticas. Más precisamente, elimina, a través de las secreciones agrias y amargas de la razón, las úlceras y crecimientos históricos, que deforman el rostro de la humanidad y le impiden progresar en su propio desarrollo cultural. Por lo tanto, no te sonrojes ni filosofes, si eres juzgado como mala hierba por un historiador pietista. Se considera mala hierba a todas las plantas, incluidas las más hermosas y las más nobles, que crecen donde no deberían estar y que, con su presencia, se convierten en un estorbo para los miopes. Por el contrario, para el científico natural no hay malas hierbas. Ahora bien, es cierto que en el terreno en el que se encuentra el historiador de Halle (así como, en general, donde el espíritu de la superstición medieval, ahora expulsado de la vida cotidiana, todavía deambula como un fantasma, amenazando con las cadenas de la vida cotidiana a las fuerzas de quien lo piensa autónomamente), incluso la filosofía no puede dejar de ser una mala hierba, ya que allí, está completamente *fuera de lugar*.

Por supuesto, para nuestro profesor de historia no todas las filosofías deben considerarse incondicionalmente malas hierbas. ¡Dios nos libre! Introduce, con una aclaración

verdaderamente sutil y apropiada, una distinción entre la filosofía *falsa* y la *verdadera* y no duda, gracias a la magnanimidad de su corazón, en *beatificar* al propio Hegel. Es obvio. El viejo Hegel *escribía*, pero ahora ya no escribe, vivía, pero ya no vive. Hegel es un *perfectum*, y solo el agua pasada del pasado vuelve a ser útil para el molino del historiador. Solo lo perfecto y pluscuamperfecto le ofrecen material para sus obras. Lo presente, por otro lado, le impide trabajar. Por eso, es decir, por puro deseo de ganarse el pan, es un enemigo declarado del presente. Mientras un hombre viva, *es*, todavía pertenece al presente. Sin embargo, en cuanto se dice de él: "¡Ay! ya no lo es", cae en las garras de los historiadores. Por supuesto, los que viven no pueden evitar nombrar a los historiadores como sus herederos después de la muerte. Pero el historiador, ansioso por el futuro botín, ya siente que se le hace agua la boca durante la vida misma del que hizo testamento. Por lo tanto, vive en un estado de ansiedad, de impaciencia, de una incertidumbre extremadamente dolorosa, mientras que una sola gota de sangre sana corra por las venas de su testador. Por tanto, no es de extrañar que el historiador de Halle (que es la encarnación misma de la hostilidad que la historiografía alimenta hacia la sangre *vital* del presente) se quita respetuosamente el sombrero frente al viejo Hegel, ya que él, precisamente porque ya no es, cae en su poder. Hegel es un *verdadero* filósofo, porque *ha dejado* de filosofar. Asimismo, los *verdaderos* filósofos, auténticas reliquias de Hegel, son aquellos hegelianos que conservan fielmente su "*herencia* espiritual": o, según la interpretación que da el historiador, cuantos no hacen más que repetir *lo dicho* por Hegel son, pues, historiadores: ¿y qué cuervo salta a los ojos de otro cuervo? Por el contrario, los *jóvenes* (*Jungen*) seguidores de Hegel, que (de acuerdo con el término *discí-*

pulos (*Jüngling*) y, por tanto, también por ser gramaticalmente correcto) constituyen los auténticos hegelianos, representan para el historiador una verdadera espina en el ojo, no porque verdaderamente han desfigurado y distorsionado la filosofía de Hegel —por el contrario, solo se les puede reprochar haber sido plenamente fieles a ella— sino por ser jóvenes, es decir, porque aún dan signos de vida autónomos, tienen dientes sanos en las mandíbulas y sangre *fresca, y por lo tanto hereje*, en las venas.

La diferencia que el historiador ve entre la verdadera filosofía y la falsa filosofía es, por tanto, solo una distinción, que es el resultado de su hipocresía cristiana: una hipocresía, detrás de la cual esconde su odio a la filosofía en general, así como a toda actividad autónoma y progresiva de la razón. En su opinión, la libertad del espíritu es una "burbuja" de jabón. Solo el cabestro, con el que el hereje, es decir, el pensador, es estrangulado (violando así estridentemente las santas leyes del pensamiento y del libertad) constituye para él un poder real, el *nervus rerum*, el vínculo entre la divinidad y la humanidad, el hilo de dependencia que une a la historia en un todo armonioso[5], norma suprema de la razón y su capacidad deductiva, mecha de la antorcha de su espíritu, con la que se preocupa de poner en buena luz, a los ojos de los incrédulos, los misterios de

[5] Los primeros herejes, que fueron ejecutados, el gnóstico Prisciliano y sus seguidores de España, fueron asesinados con la espada (gladio perempti, Sulpicius S.). Más tarde, el tipo de muerte solemne reservada para los herejes fue la hoguera. Es bien sabido que solo aquellos que declararon querer morir en la fe católica fueron primero estrangulados por la Inquisición, con un acto de verdadera caridad cristiana. Pero, dado el abundante gasto de madera, propio de nuestros calamitosos tiempos, y la furia de querer hacer todo lo más rápido posible, el cabestro ha seguido siendo hoy el único medio conveniente (*Nota de Feuerbach*).

la fe cristiana. Excepto que la filosofía es esencialmente un espíritu libre y, como tal, es el privilegio de los hombres libres. No niego que Epicteto fue un esclavo de la necesidad, pero fue un hombre libre de espíritu y alma. Hablar de *falsa* filosofía constituye, por tanto, solo el pretexto detrás del cual se esconde nuestro profesor para predicar una *cruzada* contra la auténtica investigación filosófica. Esa filosofía, de hecho, que según la mente del historiador en cuestión es falsa y herética, es, en cambio, la única verdadera. Sin añadir que quien verdaderamente desee la pervivencia de la auténtica filosofía debe también ser capaz de tolerar, por su amor a ella, a la falsa, ya que, con el cese de la posibilidad del error, cesa también la posibilidad misma de la verdad[6]. El profesor de Halle es un médico que, con la excusa de tratar radicalmente a su paciente, lo mata o, al menos, lo mataría, si se le permitiera y tuviera la posibilidad de hacerlo. Por el momento, de hecho, todavía tiene

---

[6] Para desenmascarar la maldad de tal forma de pensar, nuestro historiador (*Die Hegelingen*, 2 ed., p. 32) ha impreso en negrita una cita, tomada de una incógnita, que ya es transparente en sí misma, pero a la que quiso agregar esta referencia: la afirmación a partir de la cual "el error es inseparable de la verdad, así como el pecado es inseparable de la virtud", es decir, según la cual la posibilidad del error y el pecado es uno de sus componentes esenciales , "constituye una enseñanza diabólica frente al hombre del paraíso". Por tanto, el padre, que para preservar a su hijo de los peligros del mundo o de la posibilidad de pecar, lo tiene encerrado en aislamiento hasta la mayoría de edad, se comporta de manera genuinamente cristiana, ya que lo pone en la condición en la que se encontró al hombre en el paraíso terrenal. Es una lástima que nuestro historiador no pueda darse cuenta de su celo cristiano por la virtud. Por supuesto, rompería las piernas de todos, ya que la afirmación blasfema, según la cual la capacidad del hombre para caminar cesa con la posibilidad de caerse, se basa principalmente en el hecho de que tiene dos piernas. Ciertamente, en el ámbito de las ideas lo positivo no se une a lo negativo, pero en la realidad de las cosas la ley antes mencionada tiene valor absoluto (*Nota de Feuerbach*).

las manos atadas, por lo que, lamentablemente, no puede recurrir al argumento *decisivo* que alberga en el pecho, sino que debe consolarse pensando en el proverbio: *in magnis voluisse sat est*. Sin embargo, lo pospuesto no se suprime. El árbol no cae al primer disparo. Sin embargo, dejo a otros la tarea de reflexionar sobre estos abusos "interesantes" cometidos en nuestros días: enormidades ya, en efecto, muy interesantes y sumamente esclarecedoras, que nuestro tiempo —confirmando la solidez de su fe bíblica— prepara y justifica, recurriendo a ejemplos edificantes de la Biblia. En cuanto a mí, vuelvo ahora a la cuestión real, a saber, el *escándalo*.

Desde un punto de vista *general*, el escándalo de Halle de 1838 debe entenderse y juzgarse —según lo que ya hemos dicho— de la misma manera que la habitual sopa vieja, calentada y revuelta, de 1723, original, única, nueva, pero a un hecho muy *común*: un episodio, que ya en 1723 constituía una *tradición escandalosa*. De hecho, incluso antes que Wolff, Descartes había sido acusado de impiedad, principalmente por el hecho de que había señalado con *dudas* el único camino seguro para llegar a la verdad. Incluso hoy, de hecho, el fanatismo de algunos defensores de la especulación religiosa no ha perdonado a Descartes por haber impartido a la humanidad una enseñanza tan simple, benéfica y, en nuestros días, reconocida como verdadera. No solo eso, sino que incluso antes de Descartes, Pierre de la Ramée había sido brutalmente perseguido como el innovador y el hereje más loco e impío, por haber sacudido la autoridad de Aristóteles. La Facultad Teológica de París no se avergonzó (por el cambio introducido en la pronunciación, adoptada hasta entonces, de la letra latina "Q") de acusar formalmente, ante la corte, a un alumno de Ramée. Además, la misma suerte de Descartes, Ramée y Wolff

también la tuvieron Aristóteles en la Edad Media, y luego Kant y Fichte. Por tanto, no se trata aquí en primer lugar de saber si la filosofía *hegeliana* realmente merece los reproches que le dirige el historiador. De hecho, sería considerar el escándalo desde un punto de vista no filosófico, limitado e incluso falso, querer ver en él algo en sí mismo, que solo interesa a la filosofía hegeliana. La razón de la hostilidad que la perspectiva religiosa traslada al hegelianismo no debe buscarse, por tanto, en su carácter específico de una determinada visión de la realidad, sino en su realidad *universal* de la filosofía. Por ello, la controversia que tenemos ante nosotros nos lleva inmediatamente a abordar el problema de la distinción entre religión y conocimiento filosófico.

A pesar de todos los intentos de mediación, la diferencia entre religión (positiva) y filosofía resulta insuperable, ya que ambas descansan en dos actividades opuestas del espíritu. El fundamento de la filosofía, de hecho, está constituido por el *pensamiento* y el corazón (una cabeza bien hecha no es suficiente para pensar, se requiere un corazón sano y libre); la religión, en cambio, tiene sus raíces en el *sentimiento* y la *fantasía*[7]. El sentimiento rechaza y desdeña cualquier *concreción* y *determinación* propia del conocimiento científico (es decir, inherente y característico no a la esencia, sino a la forma de la ciencia como tal).

Para el sentimiento, la ciencia tiene su dominio solo en la esfera de lo *finito*, y esto debido a que la determinación es captada por ella solo como un *límite*. Por el contrario, el

---

[7] El corazón es masculino, mientras que el sentimiento es femenino. El corazón es el sentimiento natural y saludable; el sentimiento es el corazón enfermo y sobrenatural. Pascal hizo de la enfermedad el estado habitual de salud del cristiano (*Nota de Feuerbach*).

sentimiento envuelve a su objeto en una misteriosa penumbra, lo que le garantiza desarrollar intuiciones y presentimientos tanto más atrevidos cuanto más indeterminado es el objeto. En resumen: mientras el sentimiento religioso utiliza el sonido *musical* como su modo privilegiado de representación y expresión, la filosofía hace uso de la *palabra*. La palabra no habla con eficacia al sentimiento, que es propio del acorde melódico, precisamente porque está determinado y limitado y, por tanto, destruye el encanto *seductor* que evoca la indeterminación del sonido. La actividad *intelectual*, *correspondiente* al sentimiento, está entonces constituida por la *fantasía*. A los ojos del sentimiento, la razón tiene un poder finito, mientras que la fantasía asume los personajes del *infinito*. Para el sentimiento, de hecho, no solo las determinaciones intelectuales parecen ser vinculantes, sino también esas mismas *leyes* de la naturaleza, que el pensamiento en cambio considera razonables. Ahora bien, la fantasía es precisamente la facultad, que no se siente atada por ninguna norma, sino que domina la realidad natural con una voluntad desenfrenada, transformando metamórficamente las cosas más heterogéneas entre ellas. Por esta razón, la religión posee esencialmente una carga de *drama* superior a la de la naturaleza.

De hecho, no solo envuelve —dentro de su repertorio programático— *celebraciones festivas*, sino que necesariamente se expresa en representaciones teatrales, en dramas sublimes (milagros[8]): verdaderas obras maestras, que excitan la imaginación y cautivan el sentimiento. Por supuesto, la religión también usa la palabra como medio de expresión. También tiene una *enseñanza*. Sin embargo, desde el

---

[8] Por el momento, estas pocas sugerencias serán suficientes. Trataré estos temas en detalle en un artículo específico (*Nota de Feuerbach*).

momento en que esta última tiene como único objeto y contenido las hazañas de la imaginación y los problemas del corazón, aquí está la diferencia o el choque de la religión con la filosofía (que no actúa sobre la base de las comodidades del sentimiento, sino según las leyes férreas y despiadadas de la razón y la realidad) que es necesario e insuperable.

Además, la filosofía no entra en conflicto directo con la religión. Solo de manera extrínseca —y, por tanto, cruda, burda y superficial— se puede entrar en conflicto con la *fe*, es decir con una visión, que se expresa en creencias individuales y populares y se concreta en acciones —externas o internas— de culto. La filosofía se coloca en antagonismo con la religión, solo cuando se traduce en palabras, imágenes, conceptos, enseñanzas, pretendiendo proponer y transmitir las conceptualizaciones y representaciones que la caracterizan como *auténticas verdades y leyes del intelecto*. Por tanto, contradice la fe solo en la medida en que forja un vestido literario, solo en la medida en que se da a *conocer teológicamente*. Así como la filosofía no tiene la educación del pueblo como propósito propio o inmediato, tampoco tiene la tarea de luchar contra una religión *auténtica*. El filósofo es perfectamente consciente de que no es posible, mediante argumentos racionales, volcar el patrimonio de una fe, que no solo es ilusoria, sino *verdadera*. Es consciente de sus *limitaciones*. Frente a la complejidad de la vida, hace el papel del médico *sabio*, cuya sabiduría consiste sobre todo en reconocer los límites de su arte y en mantener el lugar que le corresponde. La filosofía está dirigida únicamente a la inteligencia, por lo que tiene como objeto exclusivo *las enseñanzas, los conceptos, las ideas*. Por lo tanto, no tiene nada que ver, por ejemplo, con la fe religiosa en los milagros como tales, sino solo con aquellas ideas e

imágenes, por las cuales esta creencia pretende *fundamentarse* y *justificarse* como una fe *razonable*, o (después quizás de haberse extinguido ahora en las clases más maduras del pueblo) intenta insinuarse y hacer que su yugo *vuelva a pesar* sobre los hombres. Pues bien, en este caso sin duda es un deber sagrado refutar conceptos y representaciones, que resultan ser falsas y cuya inconsistencia se le puede *mostrar* a cualquiera que sea capaz de reflexionar, de modo que al menos aquellos que aún son susceptibles de entrenamiento, sean preservados de errores y falsas concepciones. Es, de hecho, una *cuestión de honor* para la humanidad (a menos que quiera reducirse a vivir al nivel de la pura *animalidad*, preocupada únicamente por sus propias necesidades externas y subjetivas) no permanecer indiferente a este trabajo de esclarecimiento racional. Las polémicas de la filosofía, por tanto, no se dirigen contra la fe como tal (tarea que *excede* sus competencias), sino contra las *teorías de la fe* o, en general, contra la fe tal como es, después de haber pasado por manos de hombres de *cultura* (justo para usar una expresión plástica, cara a la filosofía de Hegel), se ha despojado de la inmediatez de la expresión popular y se ha transformado en un objeto *abstracto*, es decir científico o, al menos, *formalmente* científico. Salvo que lo que una vez entró en el dominio de la literatura ha perdido ahora el derecho a reclamar para sí una *santidad inviolable*, y debe resignarse a convertirse en objeto de *crítica* y *controversia*. Por tanto, en lugar de prohibir escribir *contra* cuestiones de fe, debe prohibirse cualquier tratamiento de las mismas, ordenando el *silencio absoluto* hacia cualquier tema religioso. De hecho, si a los teólogos les es lícito justificar, mediante pobres argumentos y sofismas, milagros y cosas de este tipo, también debe concederse a las mentes, que razonan, contrarrestarlos con razones válidas y con verdades evidentes. Sin embargo, como se ha dicho, esta refutación

no está dirigida directamente a la fe de los creyentes, sino a la de los médicos, de los sabios, que han traicionado los misterios de su religión, en el acto en que los han entregado en manos de esa realidad peligrosa que es la ciencia. Esta refutación, por tanto, se refiere únicamente a *aquellos* aspectos por los cuales una cuestión de fe se ha convertido en objeto de la inteligencia. Es, por tanto, resultado de una increíble tosquedad olvidar esta importante distinción, haciendo del filósofo la indigna acusación de haber cuestionado la validez de la fe en los milagros, *solo porque* ha demostrado la insostenibilidad del concepto que lo sustenta. Ciertamente, el rechazo de las ideas y modos de representación, en los que se basa esta creencia, constituye una refutación indirecta de la misma fe, pero esto solo para quienes hacen depender sus certezas de *motivaciones de orden racional*. De hecho, la creencia en los milagros no se basa *per se* en el concepto correlativo. Tal vez un teólogo pueda convencerse a sí mismo, a través de aparentes motivaciones de todo tipo, de la validez de su opinión, pero esto solo será posible si, debido a la limitación de su intelecto, ya posee una fuerte propensión a creer y admitir la existencia de intervenciones milagrosas, es decir, solo cuando él, después de haber caído en la *incredulidad*, intenta recuperar la antigua fe perdida. Por tanto, quien se irrita y se ofende cuando se cuestiona la fe, debe tomarla en primer lugar contra las justificaciones y fundamentos que quiere dar, ya que son precisamente estos últimos los que provocan una reacción contra sí mismos.

Si un empleado insulta por escrito a su superior, es evidentemente culpable, también de esta manera indirecta, de la misma falta que cometería insultándolo en persona. Sin embargo, si ambos fueran escritores, sería demasiado exigir y ordenar al subordinado que muestre su respeto por

su jefe, alabando sus cualidades artísticas y juzgando sus obras encomiables, solo porque son los escritos de su superior. La misma diferencia, o al menos una diferencia similar, también ocurre con respecto a nuestro tema. ¿Quién podría culpar a una fe tranquila, espontánea, vivaz, sencilla, trabajadora? ¿Quién no sabría, en este caso, abstenerse de criticar, quién no reconocería y apreciaría sus enseñanzas, fueran las que fueran? Al contrario, los que no se sienten justificados en lanzarse a la contienda contra una fe ruidosa, pedante, locuaz, arrogante, contra una fe que se jacta y está llena de soberbia literaria, contra esa fe de los eruditos, que no es más que una planta de invernadero artificial ¿un *producto refinado de la incredulidad*? Si, por tanto, la filosofía entra en polémica con la religión, es una clara señal de que ya no tiene ante sí una *fe auténtica, viva y radical*.

Pero, incluso dejando de lado la distinción que acabamos de mencionar, el hecho es que la filosofía es una ciencia *autónoma*. Como tiene su propia historia, también tiene sus *propias leyes*. Ahora bien, la norma suprema de la filosofía es la razón. Porque es cierto lo que se puede probar con motivaciones racionales o experienciales (dos cosas que se identifican). A sus ojos, no es verdad lo que es santo, pero *santo* es lo que es *verdadero*. Aquí la autoridad no cuenta, ya que el ámbito teórico o científico debe ser *absolutamente libre*. La libertad es inherente al concepto mismo de filosofía. La autonomía constituye la base de su propia existencia. Solo la malicia de los que aman la calumnia o la ignorancia confunden la libertad de pensamiento y expresión (libertad, que es el mandato supremo y el *imperativo categórico* de la ciencia) con la voluntad ciega y absoluta de la destrucción, propia del fanatismo *religioso* y político.

La imposición de una medida externa a la filosofía, la urgente necesidad de que esté de acuerdo con las enseñanzas de la iglesia y con los requisitos de la Biblia, constituye una afirmación *burda* y perversa. Entonces, ¿por qué no acusar a la astronomía, a la geología, a la botánica, a la mineralogía y a las matemáticas también? ¿Quizás a la astronomía le preocupa si, según la Biblia, el sol se mueve o se detiene? ¿No afirmó ya Kepler en su tiempo que, en su opinión, santas son las enseñanzas de la Iglesia, santo es Lactancio, santo es Agustín, pero más santa que todo es la *verdad*? ¿Toma en consideración la geología el hecho de que la Biblia presenta el diluvio como causado por las lágrimas de pesar, que Jehová dejó caer durante cuarenta días sobre la tierra corrupta? ¿A las matemáticas les preocupa que, para la teología, tres no son tres y uno no es uno? ¿Por qué, entonces, esa misma afirmación, que se dirige a la filosofía, no se hace también con respecto a estas ciencias? ¿No son pensables las matemáticas cristianas? ¿No ofrece la Biblia abundante material sobre este tema? De hecho, ¿qué tarea edificante nunca sería para un matemático —naturalmente para un matemático de inspiración cristiana— calcular, por ejemplo, "si y cómo, según Génesis 13, 16, se debe calcular la arena de la tierra?", "¿cuántas almas fueron con Jacob a Egipto?", "¿cómo calcular, con el propósito de *edificar*, los días de la existencia humana, de conformidad con todas las reglas de la aritmética?", ¿o cómo medir "la altura del gigante Goliat?", "¿en qué consistía la belleza y armonía del tamaño y la figura de Absalón, es decir, por qué no había defecto en él, desde la punta de los dedos de los pies hasta la coronilla? II Samuel: 14, 25"[9]. Pero, sobre todo, ¡qué interesante sería para un matemático cristiano calcular la

[9] SCHMIDT, Johann Jacob. *Biblischer Mathematicus*. Züllichau, 1736, p. 55 (*Nota de Feuerbach*).

enorme cantidad de nuestros pecados! ¡Qué problema podría ser más digno de él!

> Supongamos un poco, alma mía, que viví 26 años: así son 9.496 días, 7 horas y 14 minutos. Supongamos, además, que ha cometido, aunque sea un pecado al día (uno de esos pecados por los que Dios se convierte en su enemigo), luego habrá ofendido a su mejor amigo, su benefactor más considerado y su señor supremo, por más de 9.000 veces. Veintiséis años son 227.911 horas y 14 minutos. Reflexiona un poco, alma mía, por favor, incluso solo en tus discursos. Debemos dar cuenta de toda palabra inútil (Mateo, 12, 36). Ahora, imagina que has pronunciado diez palabras ociosas cada hora, y alcanzas la cifra de 2.279.110 de estas palabras, por cada una de las cuales, como se ha predicho, tendrás que dar cuenta en tu juicio[10].

Cuán fructífero sería (para no hacer insensibles a las almas delicadas de los estudiantes a las verdades cristianas, a través de las abstracciones "frías y vacías" de las matemáticas), si esta disciplina estuviera conectada con las *afirmaciones de la Biblia*, y si en nuestros gimnasios y en las universidades, aunque ya son casi en su totalidad semilleros de la fe cristiana, ¡fueran introducidos el texto de un creyente en lugar de los manuales de Euclides y otros autores, que representan las matemáticas paganas!

Pero, así como una matemática de inspiración cristiana, ¿no son una mineralogía cristiana, una zoología, una botánica cristiana tan concebibles y factibles? Qué tarea tan sublime no sería nunca para un hombre de fe que estudia botánica llevar todas las plantas, de las que la Biblia no habla, a variaciones puras que crecen después del pecado (es decir, a simples subespecies de las mencionadas en el libro

---

[10] HARGANECK, George. *Die höchst nöthige Berechnung der Sünden-Schulden*. Züllichau, 1735 (*Nota de Feuerbach*).

sagrado), para mostrar que todo está contenido en la Escritura. ¿No se intentó una vez derivar las filosofías paganas de Moisés y los profetas? ¿Quizás, a principios del siglo pasado, un tal Zimmermann no dedujo, en su *Scriptura Copernicans seu potius Astronomia Copernico-Scripturaria*, el mismo sistema copernicano del que sus oponentes habían recurrido preferentemente a combatirlo? ¡Qué enorme progreso nunca ha hecho la exégesis bíblica en nuestros días! Por tanto, debería ser fácil para un botánico creyente, iniciado en las conquistas de la exégesis de nuestro tiempo, encontrar todo el reino vegetal dentro de la flora bíblica. ¡Basta, pues, de plantas profanas! Sin embargo, incluso un botánico que rastreara hierbas, que no se encuentran en la Escritura, hasta las pocas especies consagradas en el libro sagrado, ya no poseería una *auténtica mentalidad* de fe, a pesar de la rectitud de las intenciones que lo animan. De hecho, siempre permanecería dividido entre las sugerencias de la botánica bíblica y las de la botánica *no cristiana*. Su corazón, de hecho, ahora estaba seducido y su ojo estaba fascinado por la belleza y variedad de la flora *profana*. Cualquier esfuerzo por reducirlo no sería otro que el intento de silenciar la propia conciencia y justificar su interés por las cosas de la tierra. Por lo tanto, es necesario mantenerse alejado de las plantas profanas, al igual que es necesario evitar las piedras de este mundo. El botánico y el mineralogista creyente deben preocuparse únicamente por las plantas y rocas de la Tierra Prometida. ¡Cuán digno sería para un estudiante cristiano de mineralogía vivir únicamente en el estudio de admiración de las piedras de la Jerusalén celestial o de las del templo de Salomón! Y, en verdad, ¿por qué no debería un mineralogista (aunque las piedras de nuestra querida tierra no fueran todas mencionadas en la Biblia) tener la humildad de limitarse al estudio

de las rocas, de las que menciona la Escritura, ganándose así la *estima imperecedera* por sus colegas cristianos?

¿La Biblia da una respuesta satisfactoria a todas las preguntas religiosas? ¿No deja sin resolver cuestiones que nos afectan muy de cerca y que, por modestas que sean, son al mismo tiempo de suma importancia? ¿No pone límites a nuestro deseo de conocimiento religioso? ¿No nos invita acaso, también en este campo, a la resignación, dándonos la fe como único consuelo? Entonces, ¿cómo se puede inferir que lo que contiene la Biblia no constituye, ni siquiera en el campo de las cuestiones del *orden natural*, un *límite* a nuestro conocimiento e investigación? Sin embargo, ¡ustedes son expertos en hablar de las intenciones, alusiones, significados ocultos de las Escrituras! Por tanto, no podría caer dentro de la intención del libro sagrado nombrar animales, plantas y rocas, para, por un lado, satisfacer la curiosidad *de quienes* tienen una tendencia irresistible a interesarse por estas realidades y, por otra parte, por otro lado, ¿acabar por ponerles un límite, que los proteja de los peligros inherentes a una ciencia a merced de sí misma? Cada planta, mencionada en la Biblia, no solo tiene poderes curativos naturales, sino también poderes *sobrenaturales* y curativos morales. Es un producto espiritual de la cultura, que en lugar de exhalar el veneno que emana del precordio de una realidad terrena desenfrenada, e inunda —ennoblecido como está de la mano del escritor sagrado— con los aromas dulces y benéficos de las sensaciones transfiguradas. Lo mismo ocurre también con las piedras y los animales de la Sagrada Escritura. Si veo un lobo, mi espíritu inmediatamente recuerda "los lobos que habitan con los corderos, y el pardo que yace con los cabritos" y mi corazón se llena de emoción y mansedumbre; si me encuentro con un saltamontes, necesariamente me recuerda las

plagas de Egipto y las beneficiosas consecuencias morales que siguieron; si veo un icneumón, inmediatamente pienso en el gusano, que picó la cucurbita del profeta Jonás, hasta el punto de secarla; si encuentro un burro, inmediatamente me vienen a la mente las líneas edificantes:

> Tres prodigios, con asnos como protagonistas,
> se encuentran en el Antiguo Testamento:
> milagros verdaderamente portentosos[11].

¿Por qué, entonces, la Biblia no habla de *todas* las rocas, plantas y animales que existen, cuando las pocas especies que ha santificado operan en nosotros efectos tan benéficos y sobrenaturales? Solo para que nuestro interés no se fije en piedras y bestias como tales, sino solo en la Escritura; es decir, para que aprendamos a estar satisfechos con esas realidades, que han sido dignas de descripción y citación explícita, y reconozcamos que nuestro destino no depende de la naturaleza, sino de la Biblia misma. Tampoco puede justificarse a sí mismo dando el pretexto de que estas realidades no conciernen en lo más mínimo a las Escrituras. Sería correcto pensar eso si la Biblia no los menciona en absoluto. Sin embargo, desde que lo menciona, debemos considerar que la medida de conocimiento que señala constituye el límite infranqueable establecido para la humanidad: es decir, debemos admitir que, incluso en materias de orden natural, la Biblia pretende satisfacer nuestro anhelo por la novedad y el conocimiento, solo en la medida en que alcancen los conocimientos y conclusiones incluidas en el mismo libro sagrado. Además, la distinción que a uno le

[11] ¡Honor a quienes lo merecen! Por este bello verso tengo que agradecer a un escrito muy interesante, que tiene como título: "*El arcano y misterioso número tres en Theologicis, Historicis et Politicis*" de J. F. Riederer, 1732 (*Nota de Feuerbach*).

gustaría hacer entre el conocimiento natural y las proposiciones religiosas es insostenible y falsa. Quien quiera proponer una enseñanza de fe debe también enseñar *sobre la naturaleza*. Diferentes perspectivas religiosas determinan diferentes concepciones naturales y viceversa. La afirmación del piadoso Pascal, según la cual la ley de progresión es válida para las llamadas realidades naturales y mundanas, mientras que no encontraría aplicación en el ámbito de la fe, es una quimera, así como es pura locura el intento de poner en correlación entre ellas los retrocesos del espíritu con las conquistas del orden material. El diablo —que en otros tiempos era omnipotente y anidado en todas partes— ha sido privado de su poder y de su dignidad de persona autónoma, gracias también a las ciencias naturales, de modo que ahora sigue, a lo sumo, vagando como un fantasma en las cabezas de las ancianas, de los teólogos pietistas y de esos filósofos especulativos, que basan el valor de la razón en la irracionalidad. En particular, entonces, fue precisamente el sistema copernicano, el que contribuyó de manera decisiva a modificar la concepción religiosa del mundo moderno. A los ojos de innumerables personas, de hecho, este sistema ha significado que la doctrina según la cual Dios limitaría sus cuidados hacia el hombre, hasta el punto de bajar a la tierra por su amor, parecería demasiado estrecho e insostenible. De hecho, incluso en el caso en el que no se opina que todas las estrellas están habitadas (hipótesis que la tierra misma contradice o, al menos, restringe, ya que está poblada solo en la superficie y no permite que exista vida en los polos, en las montañas más altas y en las llanuras desérticas: para lo cual no donde hay suficiente espacio, se encuentran necesariamente las condiciones adecuadas para el surgimiento de la vida orgánica, al menos la más avanzada), sin embargo es claro que este sistema conduce a una concepción de la realidad, que

nunca será reconciliable con las perspectivas (propuestas por la Biblia y la Iglesia), a partir de las cuales Dios incluso cuenta los cabellos de nuestra cabeza.

Ciertamente, hubiera sido más digno de la Escritura anticipar, con espíritu profético, las hipótesis maduradas por los grandes logros de la época moderna (especialmente los alcanzados por la visión copernicana) y tomar en consideración las críticas que este sistema, que también fue elaborado por los creyentes, avanza hacia concepciones bíblicas, en lugar de hablarnos del *praeputium* de los judíos y otros temas, que nos son completamente indiferentes y de los cuales, sin embargo, la Escritura está llena. Sin embargo, es precisamente el hecho de que la Biblia no dice nada sobre este sistema o sobre innumerables otros descubrimientos del mundo moderno, lo que demuestra que quería que mantuviéramos inalterada, junto con las antiguas concepciones religiosas, también su anticuada visión de la naturaleza, para que no tuviéramos que ser más educados, incluso en asuntos del orden natural, que los patriarcas Abraham, Isaac, Jacob. Es, en efecto, una ilusión sofística de quienes carecen de carácter imaginar que es posible progresar en el conocimiento de las realidades de la tierra, sin llegar a profundizar en el campo de las cuestiones religiosas: como si fuera posible avanzar con *una* pierna y permanecer, con *la otra,* firmemente anclada en su lugar anterior. De hecho, esta forma de pensar se contradice con la experiencia cotidiana. Un agricultor que no haya mantenido los hábitos de su padre en cuanto a cultivar campos y tierras, no habrá conservado ni siquiera sus concepciones religiosas. Un sastre, que regresa a casa desde el extranjero, trae consigo, junto con un nuevo corte de pantalón, diferentes puntos de vista sobre una gran cantidad de otros problemas. ¿O tal vez se opina que los árboles, las piedras y los

animales, como objetos de investigación científica, constituyen realidades inocentes, insignificantes y neutrales? Señores, si tienen esta opinión, están muy equivocados. Estas realidades no solo fascinan a los sentidos, sino que seducen a todo el hombre. Un mineralogista o geólogo *genuino* aprecia las rocas de la tierra mucho más que las de la Jerusalén celestial. Llevado por un entusiasmo profano, un botánico definió una flor de una raza celestialmente hermosa. Y para un zoólogo interesado en los burros, como los que se encuentran *en la naturaleza*, el lenguaje de la burra de Balaam es completamente incomprensible. Sin embargo, si ya no entiende su voz (aunque la burra grite fuerte), seguirá siendo un zoólogo incrédulo y ya no tendrá la tentación de convertirse en médico del sobrenaturalismo. De hecho, nada emociona más que el estudio de la naturaleza. Sin embargo, quien se ha enamorado locamente de las cosas de la tierra, aunque sea una vez, hace de la naturaleza su dios y necesariamente se vuelve infiel al Dios de Abraham, Isaac y Jacob. ¿Por qué, entonces, se acusa solo a la filosofía y no también a las demás ciencias? ¿Por qué se le impone solo condiciones que, para ser honesto, valiente, consecuente y razonable, también se deben imponer a todas las demás disciplinas? Y los límites que se establecen para la investigación filosófica, ¿no constituyen una voluntad arrogante? ¿Por qué se está satisfecho de que los conceptos bíblicos y eclesiásticos representen un freno solo para ella y no también para las otras ciencias? ¿Por qué no exigen una astronomía, una química, una botánica cristiana y no solo un *conocimiento filosófico conforme al cristianismo*?

¿Por qué? Solo porque eres hipócrita y mentiroso por constitución. Odias la filosofía desde sus cimientos, porque te contradice, porque no cuenta los cabellos de tu cabeza,

sino que te toma sin compasión por el mechón y te arroja al mar tumultuoso de la vida cotidiana; porque no hace de los deseos del corazón las leyes supremas del mundo y no sacrifica los límites necesarios, impuestos por la naturaleza de las cosas, al juego edificante de una voluntad imaginativa, ni sacrifica las verdades fundamentales de la razón en el altar de una concepción histórica particular. Sin embargo, eres hábil y disfrazas tu odio por la filosofía, tomando como pretexto el hecho de que esta o aquella concepción filosófica particular no está en conformidad con la doctrina cristiana. No es que quieras que la filosofía no exista, ¡por el amor de Dios! No, solo toleras (y esto por el amor de Dios y su salvación eterna) que una enseñanza sea anticristiana e irreligiosa. Pero quien esté dispuesto a aceptar solo una ciencia *cristiana* de la naturaleza, acepta lo que es específicamente *cristiano*, pero no lo que es típico de la ciencia natural. Es decir, quien actúa así resulta ser un *falso* amigo de la ciencia o, más bien, un enemigo *oculto*, peor y más despreciable que un adversario *declarado*. En este caso, de hecho, el acento, el subrayado descansa solo en el predicado "cristiano": si ignoramos el atributo, la ciencia de la naturaleza ya no es aceptada.

¿O piensas, quizás, que las cosas son diferentes, según se trate de filosofía o de ciencias naturales? Eso está bien. Pasemos entonces al análisis de las distintas partes en las que se articula el conocimiento filosófico —por ejemplo, el hegeliano— para ver si la pretensión de querer que la filosofía sea cristiana es legítima. ¿Existe acaso una visión filosófica de la naturaleza propia del cristianismo y diferente de la pagana? ¡No! De hecho, ¿quizás los cristianos tienen ojos y oídos diferentes a los de la antigüedad? ¿O vienen al mundo por un camino diferente al que atraviesan los idólatras? ¿Es posible, quizás, poner en el fundamento de la

filosofía de la naturaleza un punto de partida, un principio específicamente cristiano? Este principio solo podría consistir en la idea de divinidad. Ahora bien, la idea de Dios, es decir el concepto de un ser que es el fundamento mismo de la naturaleza, no es típicamente cristiana, sino una representación común a muchos (pensemos solo, por ejemplo, en el estoico mencionado por Cicerón en su texto *De natura deorum*). Por no mencionar, entonces, que nada específico sobre el reino de la naturaleza puede deducirse de la idea de divinidad. "¿Cómo? ¿Ni siquiera desde la idea concreta de las Santísima Trinidad?" Por supuesto, a partir de imágenes que a su vez derivan de realidades terrenales, se puede volver, con poco esfuerzo, a la naturaleza misma. Aquí, sin embargo, no se trata de juegos de fantasía, sino de conocimiento, de conceptos reales. Con la filosofía de la naturaleza no hay, por tanto, nada que hacer. Por tanto, sigamos adelante.

¿Existe quizás una ley natural específicamente cristiana? Ni siquiera. El derecho a la propiedad privada, la libertad personal[12], la patria, la autoridad, el matrimonio constituía a los ojos de los antiguos pueblos paganos relaciones y conceptos tan sagrados como lo son para nosotros. En efecto, para los cristianos, el matrimonio no era inicialmente santo *en sí mismo* ("es bueno para el hombre", dice el apóstol, "que no se una a la mujer. Sin embargo, debido a la lujuria, cada uno tiene su propia esposa; es mejor casarse que quemarse"[13]); era sagrado solo en la medida en

[12] El principio de *individualidad*, de *subjetividad* (en contraposición al de unidad, propio del *Estado* platónico) es explicado y justificado por Aristóteles en el segundo libro de su *Política* (*Nota de Feuerbach*).

[13] Tertuliano nos ofrece la interpretación auténtica de este pasaje: "*Melius est nubere quam uri*: *quale hoc bonum est, oro te, quod* mali comparatio *commendat*? *ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri*? *At enim* quantum

que se convierte en *símbolo* de una relación religiosa. Ahora bien, la filosofía del derecho debe abstraerse de esta interpretación cristiana del matrimonio; debe deducir y estudiar el significado de la unión conyugal solo a partir de su realidad intrínseca. Si, entonces, el filósofo pagano Platón rechazó, en su Estado ideal, la propiedad privada y el matrimonio, tenía sus buenas razones: probablemente las mismas que tienen nuestros Estados, cuando —en caso de necesidad— sacrifican los lazos familiares por el bien común, propiedad privada y particulares. Es cierto que los Estados antiguos admitían la esclavitud, pero los cristianos también la preservaron y, en parte, aún la mantienen. De hecho, el cristianismo no abolió la esclavitud. El mismo apóstol dice: "Que todo el que sea esclavo siga siéndolo". El cristianismo, por tanto, permaneció indiferente al problema de las relaciones jurídicas. Si, por tanto, en el tratamiento del derecho natural por parte de los filósofos cristianos la condición de esclavitud no se encuentra justificada como situación de derecho (como sucede, por ejemplo, en la *Política* de Aristóteles)[14], esto no depende de que esto se reconoce como anticristiano, sino de entenderse

melius *est neque nubere neque uri*? »(Ad Uxorem, lib. 1, cap. 3). Del mismo autor, véase también el escrito *De exhortatione castitatis*, cap. 3. Sería entonces absurdo querer salvarse apelando a la situación del momento. Para el cristiano, de hecho, no hay diferencia entre el ayer y el hoy. A sus ojos, el mundo de hoy está tan descristianizado como lo fue en el pasado, y el día final no es menos inminente hoy que antes (*Nota de Feuerbach*).

[14] Además, la distinción precisa entre ciudadano y hombre ya se puede encontrar entre los antiguos. Por ejemplo, Aristóteles afirma en su *Ética* que el amo también puede contraer amistad con un sirviente (amistad, que presupone igualdad), no como sirviente, sino *como hombre* (*Nota de Feuerbach*).

como una situación injusta, *contraria a las exigencias de la razón*, si no precisamente a un derecho contingente positivo.

¿Sería legítimo, entonces, exigir una nota de cristianismo a la lógica y la metafísica? Pero ¿tal vez para el cristiano el todo no es mayor que la parte, el género ya no es más universal que los modos, la relación entre fundamento y consecuencia, causa y efecto no retiene su validez? Sí, es cierto que la metafísica siempre ha tenido en cuenta los conceptos de realidad absoluta, de causa primera, de ser por excelencia, pero ¿son estos conceptos específicamente cristianos? Además, ¿no constituye Dios para los teólogos (por su propia admisión) una "idea vacía", mientras que el Dios verdadero es solo el que se hizo carne, de modo que es la carne la que le da plenitud de contenido? En efecto, si Dios es en sí mismo un "concepto vacío", si adquiere densidad de sentido solo gracias a *la adición* de un cuerpo, y en Dios hecho hombre, lo que es el *punctum saliens* en él ya no es Dios, sino solo la *carne* de él. Ahora bien, ¿podemos posiblemente esperar carne de la metafísica? Aun suponiendo que el concepto de carne y hueso, así como la idea de organismo, se encuentren en él (como sucede en Hegel), debería sin embargo abstraerse siempre de cualquier cuerpo histórico específico, y esto dado que la metafísica considera las cosas en su dimensión de universalidad.

¿Quizás es posible esperar que la psicología y la antropología se presenten como cristianas? ¿Tienen los cristianos, por tanto, una memoria, una fantasía, una sensibilidad diferente a la de los paganos? ¿No encontramos también en ellos, por piadosos que sean, las mismas pasiones e impulsos, las mismas leyes de sentir e imaginar, que se dan en los paganos? ¿O es posible exigir la calificación cristiana a la moral? Pero ¿no se reconoció, en los mismos

tiempos de la ortodoxia, una diferencia entre la ética general y natural (es decir, filosófica), por un lado, y la moral cristiana por el otro? ¿Es posible, entonces, por la estética? Pero ¿no nos emocionan tanto las obras clásicas de los antiguos como las de los autores más recientes? Limitándonos a lo esencial, ¿no nos parece bello también hoy, lo que los antiguos ya consideraban que era así? ¿O tienes el coraje de presumir de las cualidades de libertad, gracia, sensibilidad que expresa el romanticismo cristiano? Pues bien, entonces pongo ante tus ojos, como maestro de la estética, el Asno de Oro de Apuleyo, que a pesar de vivir en la época de los Antoninos era sin embargo un pagano empedernido. Bueno, este asno africano puede resolver el misterio del romanticismo cristiano. La clave de la interpretación se encuentra en la maravillosa historia del matrimonio de *Eros y Psique*. Y esto sin mencionar nada de los relatos derivados de esta novela humanista, que cristianos, como Boccaccio, literalmente le han robado al filósofo neoplatónico.

La diferencia entre cristianismo y paganismo, por tanto, no concierne al conocimiento filosófico, por lo que es un error en la *Historia de la filosofía* hegeliana haber colocado una ruptura demasiado profunda y esencial entre la especulación de la época pagana y la del cristianismo. La filosofía, de hecho, solo se abrió camino entre los pueblos cristianos cuando regresaron a los filósofos paganos, como lo hizo en la época de la Reforma. En la Edad Media, sin embargo, todavía se pasaba de contrabando. La filosofía intelectualista fue heredada por los cristianos a través de Aristóteles, la mística a través del llamado Dionisio el Areopagita, cuya enseñanza esencial constituye el neoplatonismo cristiano. Pero el neoplatonismo se diferencia de la filosofía

antigua (si desconocemos su tendencia universal y ecléctica y nos limitamos a lo que lo caracteriza de manera específica), únicamente por el hecho de que el recurso a la fábula y al mito, que en Platón estaba claramente subordinado al logos y la racionalidad, se funde con la razón, de modo que *fantasear* y *pensar* se convirtieron en dos actividades idénticas para los neoplatónicos. Nuestra filosofía, entonces, se diferencia de la de los antiguos en esto: que nosotros somos *pueblos diferentes, más antiguos* de miles de años y más ricos en experiencia histórica, por lo que también tenemos una conciencia más compleja y profunda que la de ellos. Por el contrario, la filosofía antigua está marcada por las características del absolutismo, la sencillez y el ingenio: una *simplicitas* que luego se transforma necesariamente en su opuesto por la sofisticación y el escepticismo. Por tanto, lo pagano en la filosofía pagana no es la filosofía, sino la adición externa, así como lo cristiano en la filosofía cristiana constituye un *plus*, que es indiferente a la filosofía como tal, es un ingrediente ajeno. En filosofía, de hecho, se trata de saber si algo es cierto o no, y no si es cristiano o no. La filosofía tiene como objeto de investigación las *leyes universales*, por lo que no debe involucrarse en temas particulares que afecten a una religión determinada, y esto si no quiere perder la libertad e imparcialidad de la mirada. Cada religión reclama *para sí* la posesión de la verdad, el testimonio de *auténticos* milagros y una *derivación inmediata* de Dios, precisamente porque no reflexiona sobre lo que es y mucho menos investiga su origen. Pensar no es cosa de religión. La filosofía, por el contrario, tiene como ley suprema la del entendimiento, la de sondear la realidad misma de la fe en su *naturaleza más profunda*. Toda religión procede *de forma racional*, a la hora de analizar otras creencias (cuán lúcidos son, por ejemplo, Mi-

nucio Félix, Cipriano, Tertuliano, Agustín, contra los dioses del paganismo, el monoteísmo intelectualista de los Padres de la Iglesia *se opone* absoluto con el politeísmo de los paganos), pero se vuelve ciega cuando se cuestiona. Entonces, casi como si estuviéramos ante una excepción hecha a la regla, ya no reivindica para sí lo que, en cambio, cree sin vacilar que es válido para otras religiones. Así, por ejemplo, si encuentra en otra parte milagros o enseñanzas o utiliza asuntos similares —y a veces idénticos— a los suyos, inmediatamente busca su explicación, afirmando —como sucede en Tertuliano— que se trata de un *robo* o de *manifestaciones diabólicas*. Por el contrario, la filosofía, al menos en su fase inicial, no debe considerar las diferentes creencias religiosas como si estuvieran ubicadas en una escala jerárquica (como sucede en Hegel: de esta manera, de hecho, solo se destacan las *diferencias*), sino que más bien debe tratar de correlacionar las diversas religiones entre sí: es decir, debe compararlas. De ello se deduce que debe, en primer lugar, proceder de manera eminentemente empírica e histórica, para deducir, mediante observaciones y comparaciones, tanto la *esencia* de la religión como tal, como la *ley* última y suprema, que es indiscriminadamente válida para cada fe específica. Por lo tanto, la filosofía debe, cuando se trata de religión, no solo estudiar la Biblia, sino también, y con la misma libertad e imparcialidad, profundizar en el estudio del Corán, los Avestas, los Vedas, la religión griega y romana, incluso si se hace así, el *carácter universal* de su proceso no puede evitar ofender el *amor propio* de cada religión en particular. Por supuesto, incluso la teología está *informada* de la existencia de otras creencias religiosas, pero ya posee, desde el principio, un punto de vista particular, estrecho e *interesado*; de hecho, es constitutivo de su naturaleza, en contraste con la filosofía, asegurar prerrogativas específicas y exclusivas a una religión dada. Si, por tanto,

odias toda concepción filosófica, que tiende a lo universal, entonces debes maldecir la realidad misma de la filosofía y, con ella, también la razón, ya que es precisamente la razón la que nos ha despertado del dulce sueño de la fe y ha nos ha obligado a buscar y luchar por la universalidad de una manera muy acorde con el espíritu del hombre.

Ahora, la cuestión de si la filosofía hegeliana en particular constituye una doctrina en consonancia o en conflicto con las enseñanzas de la fe cristiana es —vista desde una perspectiva general, es decir en su sentido general— no solo una cuestión odiosa, sino también absolutamente miserable y sin sentido, lo que revela, en quienes lo sitúan, un desconocimiento de la auténtica esencia de la filosofía. De hecho, solo en relación con una *parte determinada* del pensamiento hegeliano, y más precisamente en referencia a la *filosofía de la religión*, pierde ese carácter de absurdo, que tiene en cambio, cuando se formula en términos absolutos. En la filosofía de la religión, de hecho, es el mismo Hegel quien se coloca sobre el terreno de la fe, por lo que aquí uno puede preguntarse con razón si lo que Hegel presenta como tal está realmente de acuerdo con la realidad del cristianismo. Sin embargo, incluso en este sentido, la pregunta que debe plantearse en primer lugar, al menos si queremos ser objetivos, no concierne únicamente a la doctrina de Hegel. Lo que debemos preguntarnos es si la filosofía de la religión *en general* está en consonancia con las enseñanzas de la fe, y esto para no imputar como falta propia del pensamiento hegeliano lo que en cambio puede ser más o menos acusado de cualquier concepción filosófica de la religión. Ya que, también desde este punto de vista, surge inmediatamente una diferencia inevitable entre la forma en que la filosofía profundiza el problema religioso, y la

forma en que es considerada por la fe y la especulación teológica, que está ligada a ella. La filosofía de la religión, en efecto, *investiga* la realidad, sobre cuyo sentido la enseñanza teológica *no* se refleja en absoluto: esto, al menos, siempre que, conforme a la naturaleza típica de la religión, proponga su punto de vista apodícticamente, a través de proposiciones de la fe. Incluso las contradicciones y los absurdos que encuentra el creyente (es decir, el que está firmemente anclado en las enseñanzas de la religión) y que pueden hacerle reflexionar, se dejan de lado, como se espera una solución futura. Para el religioso, por tanto, es la actividad misma del *pensar* lo que constituye algo *herético* e *impío*. Está convencido de que solo a través de la fe simple e incondicional es posible establecer una relación correcta con las realidades de la orden religiosa. Cree que esta es la única forma de dar vida a un comportamiento que se ajuste al sentido y las exigencias profundas de la fe. Ahora bien, entre pensar y no pensar hay una diferencia enorme: una diferencia, que se manifiesta como un contraste *intrínseco*, esencial, absoluto, en el mismo acto de comparar la filosofía de la religión y la doctrina de la fe: esto, al menos, como mientras no *reflexionemos* sobre la realidad concreta de la enseñanza religiosa, ni sobre sus contenidos reales. En esta perspectiva, se consideró entonces, por ejemplo, que el antagonismo entre la filosofía de la religión de Hegel y la enseñanza cristiana consistía sobre todo en el hecho de que, mientras que para el cristianismo la revelación de Dios es gratuita y está destinada a la redención de la humanidad miserablemente caída en el pecado, en Hegel vuelve a la ventaja exclusiva de Dios, de hecho, para Hegel, es solo en el hombre donde el absoluto se da cuenta de sí mismo. Cuán *absurda*, por lo tanto, parece ser la filosofía hegeliana de la religión, sobre la base de la cual la revelación tiene lugar en beneficio de Dios, en comparación con la doctrina

cristiana, que sostiene, en cambio, que Dios se revela a sí mismo solo en beneficio del hombre en ¡necesitar! ¿Qué podría considerarse más antitético? Eso es lo que parece. Sin embargo, basta con reflexionar un poco sobre el contenido de la enseñanza cristiana para darse cuenta de que el contraste no es tan horrible. De hecho, sobre la base de la doctrina del cristianismo, la revelación es obra del *amor*: ese amor que movió a Dios a tener *compasión* por la humanidad. Dios, por tanto, *no* permanece *indiferente* —según la fe— al bien del hombre, de hecho, su salvación está cerca de su corazón. También para el cristianismo, de hecho, el *amor* constituye la propiedad *esencial* de Dios. Dios es amor, dice el evangelista. Ahora bien, lo que constituye el objeto de las preocupaciones del amor se convierte en *necesidad*. De ello se desprende, entonces, que la revelación expresa —de parte de Dios, no menos que del hombre— una necesidad: con la única diferencia de que, en un caso, se trata de la necesidad del dador y, en el otro, de la necesidad del beneficiario. Por eso el amor divino, la realidad de Dios (asumiendo que el amor constituye su esencia más verdadera) se hace consciente *de sí mismo* solo en el hombre, en su *objeto*. De hecho, incluso la persona más amable y compasiva no sabría lo que significa amar y compadecer, ni sabría que es capaz de ello, si no se le ofreciera una realidad hacia la cual llevar a cabo su compasión. Solo en las lágrimas de amor que derrama sobre la miseria de su prójimo, descubre de manera clara y transparente su realidad íntima, que antes le estaba oculta; solo entonces sabe que está hecho no solo para sí mismo, sino también para otros. De hecho, es en el acto en el que un ser capaz de conciencia se revela y es conocido por los demás que toma conciencia de sí mismo. El artista es exaltado como tal por el público a través de su obra: no solo eso, sino que él mismo adquiere

conciencia de lo que es, gracias a sus producciones. Además, los místicos cristianos llegaron a afirmar que Dios tiene un *ardiente deseo* por los hombres. En efecto, incluso los teólogos ortodoxos sostuvieron, de manera más o menos cruda, que Dios creó el mundo (o, en general, que se manifestó a sí mismo) para hacer públicas y conocidas sus perfecciones, es decir, *en vista de él mismo* y *su* gloria. Ellos también, sin embargo, no supieron reconocer (y esto porque, más que reflexionar sobre sí mismos y sobre *sus* concepciones religiosas, se limitaron a dar la vuelta en su interior) que con ello ponían la gloria de Dios como fin último de la revelación, hacen efectiva desde Dios una realidad que necesita al hombre: a pesar de su deseo de rendir a la divinidad un honor, que pertenece solo a un ser supremamente independiente, autónomo e innecesario. De hecho, quienes pretenden actuar para su propia gloria necesitan una realidad que los honre, un objeto que se coloque fuera de ellos y los frene, en el cual reflejarse, al que puedan demostrar y manifestar su grandeza. Por tanto, cuando se acusa a Hegel de su teoría de la revelación, no se hace más que reprochar su concepción religiosa de ser *verdadera* filosofía. Y en realidad, *si aceptamos* —aunque solo sea en sentido genérico— la idea de una revelación y si reflexionamos sobre ella, debemos necesariamente concluir que, tanto en el que se revela como en el que recibe la revelación, hay una necesidad, una necesidad intrínseca del acto revelador mismo. La concepción de una revelación arbitraria y puramente gratuita constituye una hipótesis *pueril* y necia. Por otro lado, ¿por qué el auténtico panteísta rechaza cualquier idea de revelación, como si fuera *tout court* una perspectiva que *rebaja* y degrada la divinidad?

Pero también las otras críticas que se han dirigido a la filosofía de la religión de Hegel se reducen al hecho de que

se trata de una auténtica concepción filosófica. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se le acusa de limitarse a lo universal y no llegar a lo particular, lo individual. Pero ¿qué filosofía, qué ciencia no se ocupa de lo universal? Cuando un estudioso de la naturaleza realiza la vivisección, con la mayor precisión y atención, de una abeja, ¿acaso esto no tiene un significado universal ante sus ojos? ¿No la sacrifica, quizás, en nombre de todas sus hermanas, para poder conocer, a través de ella, a todas las demás? Si cada abeja fuera objeto de investigación únicamente como una sola, ¿no deberían ser masacradas todas para poder afirmar después de esta heroica empresa: "ahora conozco a las abejas, es decir, las conozco a todas y cada una? ¿No es una, por otro lado, una representante de todas? ¿Cómo, entonces, reprochar a la *filosofía* de la religión no tener por objeto un "número uno", una realidad individual, el "uno", sino el *todo*? ¿Qué infamia es para nuestro tiempo avergonzarse de abordar la investigación filosófica, la culpa de no considerar a Dios como una realidad concreta y única, sino como una abstracción, es decir como una esencia *universal*, cuando ya un predicador del siglo XIV (Tauler) se atrevió a afirmar, en *alemán*, que Dios es la realidad *más común y universal* de todas? ¿No fue esta determinación, quizás, una calificación reconocida por todas las mentes *pensantes*, por estrechas y limitadas que fueran? ¿No se encontraba ya entre los propios teólogos escolásticos, entre los Padres de la Iglesia, aunque, en estos casos, en contradicción directa con las enseñanzas de su religión positiva? Pero, más precisamente, se acusó a Hegel de hacer de Dios el concepto de humanidad y, más precisamente, el *concepto esencial de humanidad*. Lamentablemente, solo se puede quejar de que no fue el propio Hegel quien propuso *claramente* tal idea: en efecto, fue introducida en la

filosofía por Kant, en sus "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita"[15] y en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder[16]. Es decir, uno solo puede lamentar no haberla utilizado suficientemente, al menos en *este* contexto. De haber sido así, su filosofía no habría quedado envuelta por ese halo ambiguo de misticismo, que por ejemplo envuelve su teoría de la revelación, sino que habría establecido una relación de *auténtica crítica* contra toda especulación y dogmática religiosa, sin limitarse a una actitud demostrativa, que luego se limita a distinguir entre forma y contenido. Sin embargo, ¿cómo puede uno estar tan esclavizado por la propia estrechez de miras y la miopía teológica como para reprochar a Hegel lo que se dirige no solo contra toda especulación religiosa, sino contra la religión misma? Quizás, de hecho, ¿es posible que un hombre capte, con la mente o el corazón, algo que no proviene originalmente de su *esencia*, de su *realidad de género*? ¿Es posible que el hombre se deshaga de su esencia como de un caparazón? ¿No está todo lo que piensa y siente absolutamente *determinado* por su realidad esencial? ¿No son ni siquiera las afirmaciones más sublimes que logra concebir tomadas de su propia naturaleza? ¿Puedes, quizás, con tu imaginación, que también posees en una extensión tan ilimitada, concebir una forma más noble que la humana? De hecho, ¿qué es el cuerpo angélico en sí, sino un "compendio" del organismo humano, del que se omite todo lo contrario a los deseos del hombre? Si, por tanto, el hombre no puede ir más allá de su propia imagen sensible, ¿cómo puede pretender ir más allá de su propia esencia y

---

[15] *Cfr.* KANT. Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006 (*N. del T.*)

[16] *Cfr.* HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1959 (*N. del T.*)

naturaleza?[17] La diferencia concreta entre hombre y animal consiste únicamente en el hecho de que el hombre tiene su propia esencia como objeto. Para ello, posee una vida interior, capaz de captar su *propia realidad esencial*, de la que carece la bestia. ¿Cuáles son, entonces, todos los atributos (pero ¿qué es un sujeto sin predicados, sino el concepto sumario de todas sus determinaciones?); cuáles son, digo, todos los atributos que la especulación —y la religión— atribuyen a la divinidad, sino *conceptos esenciales*, conceptos que el hombre deriva de su esencia? Y, en verdad, ¿qué son voluntad, intelecto, esencia, realidad, personalidad, amor, fuerza y omnipotencia sino *conceptos propios del género humano*? ¿Cuál es la idea misma de actividad creativa, sino el concepto de actividad, libre de los límites de cada acción *particular*, determinada, es decir, conectada con un objeto específico? ¿Qué es la omnipresencia, sino la presencia misma, que en el *individuo* está vinculada a un lugar particular, purificada de todas las limitaciones de un espacio concreto? No niega el hecho de existir en un *lugar en general* (estar en el espacio), sino solo de estar en un espacio limitado; por tanto, lo que se rechaza no es el concepto esencial, sino el estar determinado en este lugar con exclusión de cualquier otro. Cuando San Agustín, Dionisio el Areopagita, Tomás de Aquino, Alberto Magno[18] afirman que Dios

---

[17] Tauler, a quien acabamos de mencionar anteriormente, afirma: "Todos nuestros maestros no pueden descubrir si la fuerza de Dios es mayor que el poder del alma: así que, si poseo todo el poder, nunca dejaré de existir y tendré dominio sobre todo lo demás. Si supiera apreciarme a mí mismo por lo que realmente soy, todas las cosas me parecerían inútiles; si supiera estimarme en mi grandeza, nada me parecería válido todavía" (*Nota de Feuerbach*).

[18] *Cfr.* Agustín, *Cognitio Vitae* (un escrito que contiene muchos pasajes que no son de Agustín), cap. 7; Tomás de Aquino en su comentario a Dionigi A., *Divina Nomina*, 200 y 205 etc., *de pulchro divino* (*Opp. Dion.,*

no es bueno, ni bello, ni justo, ni verdadero, sino bondad, belleza, verdad misma o, en otras palabras, que la bondad y la verdad constituyen su esencia misma, ¿qué más expresan (ciertamente no en sus intenciones, sino para nosotros que las estudiamos) excepto que Dios es el *concepto mismo* de la esencia humana hecha realidad? De hecho, dado que, precisamente en su opinión, no hay distinción dentro de la esencia divina entre *esencia* y *existencia*; ya que la bondad, la verdad, la justicia, etc., se identifican con la misma esencia divina, se sigue entonces que la divinidad no es más que el concepto de bondad, justicia, y verdad *personificada*. ¿O acaso son verdad, bondad, justicia distintos de los conceptos esenciales?[19] ¿Quién podría negarlo, si no un fanático ciego, un ideólogo enamorado o un borracho teosófico?

Por otra parte, es ciertamente una acusación bien fundada aquella según la cual la filosofía hegeliana de la religión no entiende los dogmas en el mismo sentido en que los propone la Iglesia, por lo que es cierto, por ejemplo, que el dogma religioso de la Trinidad adquiere en Hegel un significado diferente al que tiene en la dogmática de la Iglesia. Ahora bien, Hegel merece tanto más este reproche cuanto más parece tener en el corazón para enfatizar —en contraste con los filósofos anteriores— la coincidencia entre su concepción y la dogmática cristiana, más injustamente arremetió contra el *racionalismo*, por lo que hizo no quería

---

Argentinae 1503), Alberto M., *Summa,* I. Pars, Tract. 14, Quaest. 57 (*Nota de Feuerbach*).

[19] Todos los conceptos positivos esenciales, todas las ideas, tienen su *origen* únicamente en el hecho de que el hombre tiene su propia esencia como objeto. Solo en y desde la conciencia de la propia esencia, de la propia humanidad, madura el concepto de justicia, amor y verdad (*Nota de Feuerbach*).

que la distinción entre forma y contenido fuera válida (como admitía a la ortodoxia): como si el racionalismo, que por su naturaleza es antidogmático, tuviera infinitamente más derecho a esta distinción que una ortodoxia necesariamente obtusa; como si las formas en que el racionalismo tomó forma concreta en algunos filósofos y teólogos populares fueran las únicas posibles; como si aquí también, como en cualquier otro lugar, no pudiera producirse una diferenciación entre profundidad y banalidad, entre radicalidad y superficialidad. Sin embargo, hay que reconocer —si se quiere ser *justo* con Hegel— que Leibniz también merece este reproche, aunque es muy admirado y apreciado por los alemanes. De hecho, él también tomó la defensa —contra Bayle— de los dogmas de la Iglesia, sin adherirse, sin embargo, a la interpretación oficial que se da. Además, recayó en su *Teodicea* lo que ahora ocurre con la filosofía de la religión y, más en general, con todo el pensamiento de Hegel. De hecho, también fue acusado de socavar las enseñanzas del cristianismo de raíz y de mezclar la fe con la razón y lo celestial con la tierra. De hecho, hubo un "prelado" que sostuvo que Leibniz había entendido seriamente toda la *Teodicea* como si fuera una broma y un engaño, *lusus ingenii*, mientras que un *teólogo* —ciertamente con una intuición memorable, típica de la teológica presuntuosa— incluso negó que Leibniz era un hombre de criterio y *sentido común*. El escándalo más grave fue provocado (quién lo hubiera dicho) por la doctrina de la *armonía* preestablecida y la del *mejor de los mundos*. Los teólogos ortodoxos, de hecho, que tienen un *interés sistemático* en pintar el mundo y la humanidad con los peores colores posibles, vieron en estas teorías un peligroso rival de su mundo celestial. Por supuesto, incluso los reproches planteados por la ortodoxia contra Leibniz estaban bien fundados, al igual que los que ahora se dirigen a Hegel. Sin embargo, ni Leibniz ni

Hegel pretendían simular. El contraste se encuentra en la propia naturaleza de las cosas. De hecho, toda mediación entre dogmática y filosofía da como resultado discordias de concordia, contra las cuales se puede protestar, tanto en nombre de la religión como en nombre de la filosofía. Toda *especulación religiosa es vacía y mentirosa* —es una mentira contra la razón y una afrenta a la fe—, es un *juego* de arbitrariedades, en el que la fe priva a la razón de lo que le es propio, y viceversa. Cuando decimos: "Hay que creer para saber, y saber para creer", se afirma algo universalmente válido. De hecho, es innegable que hay que creer para saber —todo pensador cree en la verdad, cree en la razón, cree en la humanidad— y es cierto que hay que saber para creer. Somos testigos de los mismos viejos cuentos de hadas para niños, de los que se desprende que "quien miente una vez ya no es creído, incluso cuando dice la verdad". Sin embargo, esta afirmación *no* sirve en absoluto para resolver la disputa entre dogmática y filosofía. De hecho, no se trata aquí de una fe universal, sino de un credo *particular, histórico-dogmático*. En este caso es incluso falso hablar de la identidad entre fe y saber, ya que aquí la fe marca el cese de la razón y la razón decreta el fin de la fe. Aquí, de hecho, la fe reemplaza a la razón: *creemos lo que contradice a la razón y por qué la contradice*.

Así, por ejemplo, el pecado original representa un contenido típico de la fe religiosa, en la medida en que contrasta absolutamente con los criterios de la razón. La caída de Adán y Eva fue, en realidad, un puro accidente *histórico*. No hubo razones *válidas* que lo justificaran, ya que fue un hecho desastroso, lleno de desgracias, un hecho que *no* debería haber sucedido. Adán y Eva *podrían* haber permanecido en su estado original y *deberían* haberse quedado por

el bien de su descendencia. Fue, pues, un acto absolutamente *arbitrario* y, por tanto, un hecho accidental de pura naturaleza histórica, del que no conocemos, y no podemos saber nada por el razonamiento, sino solo por la *tradición*: un hecho, *que queda fuera de cualquier esquema, sin analogía*, un *ἅπαξ λεγόμενον* (que se dice solo una vez) absolutamente sin sentido[20]. Por tanto, es ridículo querer especular sobre ello, es decir, querer hacer de una circunstancia puramente arbitraria una *cuestión de razón*; de hecho, no solo es ridículo, sino que es un engaño real, que se opera contra la fe y la razón. Es más, no es posible pensar este acontecimiento de manera satisfactoria para el razonamiento, sin transformarlo en algo *distinto* de lo que es para la fe, es decir, sin hacer de él una acción *necesaria*.

Por el contrario, es imposible respetar las exigencias de la fe y mantener inalterado su contenido, sin devolver a este hecho la cara de una acción innecesaria, casual, que ni siquiera puede ser: es decir, sin engañar a la razón con trucos de sofisticación. O, como enseña la fe, en el paraíso terrenal la situación de Adán era *perfecta*, y luego el pecado se convierte en un absurdo, que ya no es armonizable con las demandas del pensamiento, o Adán vivió en un estado de *imperfección*, y luego su decadencia de la condición anterior fue algo justificado, necesario, de hecho, ya no fue ni

---

[20] Lo dicho se vuelve más esclarecedor cuando pensamos que el pecado de Adán fue precedido por la caída de los ángeles en el cielo: una caída *particular*, ya que solo *algunos* y no todos los ángeles pecaron. *Hic haeret aqua.* Además, una caída sin la cual el pecado humano (como un aguacero, provocado por un proceso meteorológico celeste) no sería comprensible. "*Nemo qui nescit de diabolo quem vocant eiusque angelis, quisnam hic diabolus fuerit antea et quomodo factus est Diabolus, tum qua causa cum eo desciverint qui vocantur eius angeli, poterit de cognoscere malorum originem*" (Origenes, *Contra Celsum*, 1. IV) (*Nota de Feuerbach*).

siquiera una caída, sino una acción comprensible, muy *loable* que aún hoy debemos celebrar. Por tanto, si se quiere reconciliar la fe con la razón, no hay otra salida que hablar de un estado *imperfectamente perfecto*, dando lugar así a una mentira diez veces más irracional y dañina que la fe primitiva. Y, en realidad, la quimera de una perfección imperfecta constituye el secreto de toda especulación religiosa, especialmente de origen católico, sobre el dogma del pecado original. De hecho, la idea central, a la que se puede rastrear todo el tejido de esta doctrina, no es otra que la de que Adán era un hombre *comme il faut* (si todavía se puede llamar hombre a una realidad tan exaltada): un hombre, que sin embargo tuvo que *ganarse* su estado de inocencia, *realizando* su unión con Dios *mediante la libre adhesión* de su voluntad. Aquí, en la mente de los defensores de esta teoría, se asoma una concepción típica de la filosofía atea moderna, según la cual el hombre debe validar con su obra lo que es *por naturaleza*. Sin embargo, si Adán primero tuvo que dar una buena prueba de sí mismo, esto significa que su estado original, su condición de criatura fuera de las manos de Dios, aún no era la *verdadera* y definitiva, pero *carecía*, ya que había un *contraste* entre esto, de quién era realmente y en qué se *convertiría*. En otras palabras, se sigue que Adán, como producto de su *propio* libre albedrío, habría resultado, si hubiera actuado de manera diferente, un ser más perfecto de lo que era como una mera *criatura de Dios*. Esto, sin embargo, está en antítesis de las enseñanzas de la fe, sin que por ello el *dogma* (después de esta contradicción, como después de tantos otros absurdos, que aquí omitimos, pero que la arbitrariedad de la especulación se permite en todo momento) sea razonabilidad y comprensibilidad. Los representantes de la especulación teológica quieren servir a dos amos, la fe y la razón, pero por eso mismo no pueden satisfacer ni a uno ni a otro. De

hecho, entre la fe positiva y la razón hay una *diferencia insuperable* (por mucho que se pueda hablar de una composición unitaria), una diferencia que es tanto más decisiva cuanto más la razón asume —como ocurre en nuestros tiempos— la conciencia de sí misma.

Si, por lo tanto, ya es una tontería *en sí misma* culpar a una ciencia —la filosofía— de incredulidad, si es injusto hacer acusaciones contra un *sistema determinado* (dado que tales reproches no afectan a una filosofía en particular, sino a la investigación filosófica como tal), ahora se convierte, en el siglo XIX, en un verdadero ataque al honor de la literatura y la ciencia alemanas (y, con ello, en un ataque inmediato al honor de toda Alemania: de hecho, el orgullo de una nación se basa necesariamente también en su y manifestaciones literarias), el hecho de que existe el descaro de acusar a los filósofos de querer distanciar al pueblo alemán de la religión. ¿Quizás, de hecho, la antigua fe todavía tiene, a nivel nacional, expresiones decentes entre sus defensores? Después de todo, ¿no pertenecen también los filósofos alemanes a nuestra nación? ¿Se han hecho quizás ellos mismos? ¿O son, como se dijo una vez de las nueces, el excremento inmediato del diablo, surgido del abismo del infierno, para arrebatar la piedra preciosa de su fe inmaculada de manos de la gente devota? ¿No es cierto que los poetas ya tuvieron a la piadosa oveja alemana bajo las tijeras, incluso antes de que cayeran en manos de los filósofos? ¿No está la poesía, que halagadoramente se insinúa en el alma de un joven, incluso antes de que el conocimiento filosófico asoma con sus proposiciones abstractas, sin adornos e insípida? ¡Qué vergüenza es nunca para nuestro tiempo haber olvidado los nombres y las influencias, gracias a Dios supremamente benéfico, ejercidas por Lessing, Herder, Schiller, Goethe, es decir, olvidar, que la

literatura alemana comenzó cuando el espíritu de la antigua ortodoxia estaba yendo hacia el atardecer! ¿No fracasó Klopstock como poeta en su propio *Mesías*? El pareado ya se te ha olvidado:

> Tu musa canta que Dios tuvo compasión de los hombres,
> pero ¿acaso es poesía haberlos encontrado tan mezquinos?

¿Quizás Klopstock no es un poeta, un poeta del que se puede disfrutar incluso hoy solo cuando da rienda suelta a inspiraciones de naturaleza puramente humana? ¿O crees que un joven, que se deleita con los poemas inocentes de Kleist, Hölty, Klopstock, Uz (el compositor del *arte* heterodoxo *de ser siempre feliz*), y que con Hölty, por ejemplo, cantaba con el corazón libre?

> La querida luna todavía brilla tan clara como apareció en los árboles de Adán, por eso quiero, hasta que sea polvo, disfrutar de esta hermosa tierra[21].

¿Crees —pregunto— que un hombre tan joven (asumiendo que no es un niño sin carácter, sino de una persona que tiene un desarrollo normal, que es una expresión de una naturaleza sana) todavía tiene gusto por los horrores previstos, por la teología ortodoxa, y ante un pecado original, que ha asolado la naturaleza y toda la humanidad? Si,

---

[21] Por lo que escucho, en una serie de versos para escuelas, el pietismo moderno ha transformado las cenizas poéticas de Hölty en las de un ángel. Pero es este ángel el que nos impide disfrutar de la tierra. Es interesante observar cómo los poetas, por sensibles y tiernos que sean, sacrifican —en sus momentos de exaltación— el amor por el cielo de la otra vida, por el cielo de esta tierra. Petrarca falló, por su Laura, a la profesión de fe agustiniana. Ahora, sin embargo, los poetas también aceptan lo que, en los filósofos, se considera un crimen, y esto a pesar de que la voz de la pasión y la inspiración poética revela los secretos más profundos del alma (*Nota de Feuerbach*).

entonces, este joven va a la escuela de *Nathan el Sabio* (sin mencionar los escritos polémicos y más apropiados de Lessing contra los teólogos) y al mismo tiempo escucha, en Herder, *humaniora,* y aquí aprende lo que un príncipe alemán durante la Confirmación —en contradicción con las enseñanzas del catecismo— responde a la pregunta: "¿Qué es la religión?": "La religión es lo que une la conciencia. La conciencia es nuestra convicción más profunda"; si él, ante la pregunta: "¿Qué, entonces, va más allá del campo de la religión?", oye responder: "Lo que no ata mi conciencia, es decir, lo que *no me convence*, de que no *tengo conocimiento, ni concepto* de o lo que, según mi *íntima* convicción, no forma parte de mis deberes" ; además, si se deja introducir por Schiller en los misterios del culto a la belleza, para entonces, refrescar la llama schilleriana en el océano tranquilo de la sabiduría del amor y de la vida de Goethe; si, digo, este joven, después de todos estos estudios preliminares, llega a la universidad, verá —¿cuánto estás apostando?— en la ortodoxia pietista moderna (incluso antes de que los filósofos se pusieran a trabajar y a pesar del "elástico" callejón sin salida con el que últimamente se ha rellenado el esqueleto óseo de la antigua fe en los milagros) una realidad tan odiosa y repugnante que debe buscarse solo en lo que se opone a ella, auténtica fuente de vida y salvación. Entonces, ¿por qué no acusas también a los poetas? ¿Por qué culpas solo a los filósofos y, entre ellos, solo a *Hegel*? ¿Por qué responsabiliza de las "teorías de la aniquilación" de hoy solo a él? ¿No se pueden atribuir también a Kant, Fichte, Herder, Lessing, Goethe, Schiller? ¿Quizás no distinguen ya, de forma rigurosa, entre verdad e historia? ¿No es el cristianismo positivo e *histórico*, de hecho, a sus ojos, algo incierto y, por tanto, indiferente? ¿Has olvidado las palabras llenas de contenido de estos hombres reflexi-

vos? En este caso, permítanme recordarles al menos *un* testimonio edificante de su antihistoricismo crítico. Por eso, Schiller escribe a Goethe:

> Debo admitir que tengo, en todo lo que es *histórico* en estos documentos (Nuevo Testamento), una incredulidad tan radical (escucha, escucha) para hacerme aparecer las dudas, que tú tienes contra un hecho aislado, como extremadamente razonable. Para mí, la Biblia (escucha, escucha) es veraz, donde es ingenua, en todo lo demás, en todo lo que se ha escrito con razón, me temo que quieras perseguir un propósito premeditado y son textos de origen posterior[22].

¿Por qué, entonces, debería haber sido solo Hegel quien favoreció los gérmenes típicos de la crítica de Strauss? ¿Por qué debería ser el único responsable de la "fe" bárbara de la aniquilación, característica de los filósofos jóvenes? ¿Se puede decir que la humanidad creía ciegamente hasta el nacimiento de Hegel? ¿Es, entonces, la encarnación de la razón? ¿No han dudado ya los antiguos filósofos y héroes de los tormentos de Tántalo y de las alegrías de los Campos Elíseos? ¿Era que Lucrecio ya era hegeliano? ¿Fue quizás Séneca, ya que afirma: "*Lex est, non poena perire*", y en otra parte: "*Homines pereunt, at humanitas perstat*"? ¿No despertó la hidra de la antigua duda incluso en Italia, junto con el arte y la ciencia clásicos? Y, a su vez, ¿no distingue ya Spinoza entre duración y eternidad, es decir, entre ser puramente cuantitativo y ser cualitativo? Quizás Fichte no reconoció la finitud del yo empírico de la manera más rigurosa, cuando por ejemplo afirmó: "Solo la razón es para ella eterna; la individualidad debe perecer incesantemente.

---

22 SCHILLER, Friedrich & GOETHE, Johann Wolfgang. *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Dritter Theil vom Jahre 1797, IV*. Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1829, pp. 63-64. Los paréntesis son de Feuerbach (*N. del T.*)

Quien no someta ante todo su voluntad a este orden de las cosas, no logrará jamás la verdadera comprensión de la teoría de la ciencia"[23]. No tiene al filósofo Sanssouci cantado en su día:

Pero nosotros, que renunciamos a cualquier recompensa,
Nosotros que no creemos en tus tormentos eternos,
El interés nunca ha manchado nuestros sentimientos;
El bien de la humanidad, la virtud nos impulsa:
Solo el amor al deber nos ha hecho huir del crimen;
Quién, termina sin problemas y muere sin arrepentirnos
Dejando el Universo lleno de nuestras bendiciones[24].

Y cuando el autor de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* reconoce explícitamente que no ha obtenido *su* conocimiento solo de la cátedra:

Real teología no habrías de escuchar, en ningún modo,
venir de la alta cátedra;
por eso mi persona en la Academia nunca
atado se mantuvo al mástil como bestia[25].

Cuando afirma que toda fuente de agua, que le arrebata la mirada hacia las profundidades, también enjuaga su alma:

En la noche de muerte, en las ondas del agua
yo veo que se alumbra dulcemente[26]

---

[23] FICHTE, Johann Gottlieb. "Segunda introducción a la teoría de la ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico" en: *Introducción a la teoría de la ciencia*. Madrid: Editorial Sarpe, 1984, p. 139 (*N. del T.*)
[24] El filósofo de Sanssouci es Federico II de Prusia, también conocido como Federico II el Grande (*N. del T.*)
[25] FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 251 (*N. del T.*)
[26] *Ibid.*, p. 252 (*N. del T.*)

Cuando declara obtener paz y sabiduría únicamente, de la fuente de la naturaleza, de hecho, haber asistido en las oscuras profundidades de la tierra a verdaderos "*Collegia*" (cursos de ciencias naturales) en la escuela de animales despreciados por los bien pensados (es decir, escuchar ranas y sapos, que, en opinión de la mayoría de la gente, emiten solo sonidos sin sentido), ¿tal vez incluso esos sapos y ranas eran personas tituladas —hegelianos—, que proclaman la naturaleza como lo "otro" a partir de la idea? ¡Qué perspicaz nunca eres! Tu mezquino odio partidista también te priva de ese poquito de inteligencia que te ha otorgado la madre naturaleza. Todo, todo lo que se encuentra en la naturaleza del hombre, en la naturaleza de las cosas, en la naturaleza del tiempo, debe ser arrojado sobre los hombros de Hegel. Tanto es así que, en las revistas públicas, aprendimos a comer y beber solo en la escuela de la filosofía hegeliana. ¡Sin saberlo ni quererlo, confirmas esta manera de interpretar con tu odio hacia las interpretaciones místicas de tu historia sagrada! De hecho, así como *el odio* ahora pone todo *en una* persona, así una vez el *amor* combinó todo en *una* sola realidad. El odio es ciego, como el amor. La diferencia radica solo en el hecho de que el amor genera dioses, mientras que el odio crea demonios. El impulso de personificación no es solo una tendencia teórica, sino también una inclinación práctica del hombre. De hecho, más allá de cualquier otra distinción, es necesario reconocer que lo que constituye una necesidad teórica para nosotros se fundamenta espontáneamente bajo la apariencia de una realidad externa. Por eso, aunque la *persona* del diablo no expresó en un principio más que una necesidad teórica, fruto de la limitación y el desconocimiento, se la consideró un ser concreto y poderoso, una verdad sensible, un *hecho histórico*, cuya existencia era necia e impía. El amor es insensible a los méritos de los demás; unifica todo lo

bueno en *una* persona para exaltar y promover, a través de este proceso de personificación, lo que le es querido. Por otro lado, el odio —no importa si es a expensas de los méritos ajenos— encierra todo el mal en *un* solo individuo, para acentuar el estado de degradación y así facilitar la tarea de destruirlo. Entonces, una vez se pensó que facilitaría la lucha contra el mal, moral y físico, hacer al diablo responsable de todas las disfunciones del sistema moral y nervioso, de la situación doméstica, de la paz mental y de la parte inferior del abdomen. Y lo mismo hacen ahora con Hegel. Como lo fue el diablo, ahora debe ser Hegel quien ha cometido todo lo que se convierte en una espina en el ojo y un dolor en la carne. Esta es, de hecho, la única forma de poder liberarse fácilmente del bulto de una verdad desagradable. Cuando una pregunta se ve como el reflejo de una situación particular, se degrada de un problema universal de la razón (con el que todos pueden y deben confrontar, si quieren ser consistentes) a un hecho *casual*, único, que tal o cual individuo ha alcanzado debido a circunstancias especiales y contingentes. ¡Es fácil contrarrestar la muerte cuando es solo una *consecuencia* de la filosofía hegeliana! Es realmente sencillo. Basta arrojar allí unas frases efectivas, con sabor poético, filosófico y teosófico y, con estos azúcares, que apenas podían parar y por unos instantes las lágrimas de un niño, se pretende saciar para siempre al hombre: el hombre maduro, quien piensa. Los sistemas, que ahora se adoptan contra la razón, alguna vez se usaron contra el diablo. De hecho, en el pasado, en lugar de tomar medicinas, la gente usaba exclamaciones, frases retóricas, fórmulas de oración, para expulsar al mal, al diablo.

Pero, señores, con estos conjuros espirituales suyos no obtienen nada en absoluto. De hecho, el *diablo*, que crees que existe fuera de ti, encarnado en una realidad distinta,

se esconde en ti. Eres hábil para ver solo la mota, que está en los ojos de los filósofos, pero no notas los rayos de la incredulidad, que están en los ojos de los teólogos creyentes. Solo eres capaz, por falta de sagacidad, de descubrir la incredulidad abierta y declarada, pero no lo que se esconde detrás de la apariencia de fe. Solo ves en los *demás*, en tus adversarios, el hecho de no creer, pero no te das cuenta de que tú mismo, en realidad, no crees lo que imaginas que crees, sin darte cuenta de que tu fe es solo un autoengaño, un *aborto de la incredulidad*, que no alcanzó la madurez y el desarrollo debido. ¿Les sorprenden mis declaraciones? Señores, esta observación se basa en la experiencia y el conocimiento de las cosas. ¿Quién ha profundizado el problema de la fe y la incredulidad, quién ha examinado ambas en sus fuentes auténticas, no debería ser capaz de reconocer una vulgar mezcla de fe e impiedad? *Exempla docent*. Un teólogo moderno piadoso, para dejar de lado la antigua y cruda teoría de la inspiración (que, como todas las proposiciones dogmáticas de los primeros siglos, es la única posible, lógica, honesta y razonable, siempre que se pretenda analizar la revelación en una perspectiva típicamente de fe) llama a los evangelistas y a los apóstoles "*instrumentos libres*". El piadoso autor ciertamente nos proporciona, a través del sustantivo "instrumentos", un testimonio de su fe sincera y auténtica del pasado, pero con el predicado, con este fatídico adjetivo "*libre*", también nos ofrece una prueba clara de su actual *incredulidad*.

Y así es realmente. La fe todavía constituye, entre nuestros teólogos pietistas, el sustantivo, pero el *atributo* sobre el que descansa el verdadero significado de este término es la *incredulidad*. De hecho, lo que es un instrumento ya no es libre, sino que sirve —sin participación interior y adhesión de la voluntad— a una *fuerza superior*. Por el contrario, lo

que es libre no puede ser *eo ipso* un instrumento. Si, por tanto, los apóstoles fueran instrumentos verdaderamente libres, *la inspiración se negaría* en el mismo momento en que se afirma, y esto se debe a que un instrumento *libre ya no* es un instrumento. De esta manera, las almas piadosas, que creen en la Biblia, hacen de la suya, ¿quién lo creería?, la misma craneología de Gall. A los apóstoles no les faltaba nada en su capacidad de instrumentos, pero desafortunadamente —exactamente como sucede a menudo especialmente en la craneología de Gall— carecían de las capacidades típicas del instrumento. Y así, este maldito anhelo de libertad, que es característico del mundo moderno, pervierte las influencias celestiales incluso en las personas piadosas, de modo que ya no se puede distinguir entre lo que es inspirado y lo que es un *ipse fecit* del hombre libre. Otro teólogo, que cree en la Biblia, interpreta el milagro (por ejemplo, el de Caná) como un *proceso natural acelerado*, ofreciéndonos así una prueba decisiva del consumo galopante que ha afectado a la fe en los hechos sobrenaturales: también él, el juicio de los mismos teólogos creyentes, es la base de todo el edificio religioso. Pero, de todos modos, ¡así es como ha progresado la cultura en nuestros días! De hecho, a los ojos de nuestros viejos y honestos teólogos, que —como tales— eran dignos de estima, el milagro representaba (y esta es, de hecho, la única determinación auténtica, si uno cree de verdad y no quiere burlarse de la Biblia) la expresión inmediata de un poder arbitrario y, por tanto, un vuelco violento del buen orden de las cosas, una intromisión sobrenatural en las leyes de la naturaleza. Ahora, por otro lado, cuán galante y cortés nunca se han vuelto los estudios bíblicos sobre la naturaleza. Ahora, de hecho, los mecheros químicos, como procesos rápidos de iluminación, y las propias máquinas de vapor, como instrumentos

que aceleran el movimiento, se convierten en milagros bíblicos: prodigios, en el sentido de nuestros teólogos cristianos. Entonces, qué "elástico" es el concepto de milagro. ¿Me equivoqué entonces, cuando sostuve que la fe representa el sustantivo en el alma y en el lenguaje de los teólogos, pero el *epitheton ornans* está constituido por la incredulidad? Spinoza, el patriarca de los librepensadores de la era moderna —¡Qué extraño: israelita de nacimiento!—, ya reclamó en su *Tratado teológico-político.*, en el capítulo VI "De los milagros", que estas no son más que manifestaciones naturales inusuales, que fueron consideradas por ignorancia como eventos extra o sobrenaturales[27]. Por tanto, quien interprete un milagro como un proceso natural desenfrenado ciertamente admite hechos prodigiosos, pero al igual que la incredulidad los acepta, los entiende de forma natural. La aceleración, de hecho, no es nada antinatural o sobrenatural. ¿Cuánto tiempo tendremos que esperar antes de que estos teólogos tengan que conceder a los no creyentes que el Dios-hombre no es otra cosa, en analogía con los procesos naturales acelerados, sino un hombre elevado a los honores divinos? Otro teólogo, además, en una ponencia sobre el pecado (ya no sé cómo se titulaba; solo recuerdo —sucedió hace muchos años— de la impresión indeleblemente repugnante que me dejaron estas páginas, y con qué profunda indignación envié al diablo el autor piadoso), este teólogo, por tanto, describió la situación del pecador en el momento de ceder a la tentación (¿adivinas cómo?) con una reminiscencia poética de la Balada del buceador (*Der Taucher*) de Schiller, cuando todo "bulle y hierve y retumba y sisea, como cuando el agua se mezcla

[27] *Cfr.* SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político.* Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 168 (*N. del T.*)

con el fuego"[28]. El piadoso teólogo sintió, por tanto, la miseria de los que pecan, el estado de anhelo de salvación, como una situación altamente poética o, más bien, como un proceso de efervescencia similar al del champán. Por ello, exclama con entusiasmo: "¡Viva el pecado, perezca la virtud!" Otros teólogos, entonces, incluso niegan —especialmente frente a los críticos ateos— que en la Biblia encontremos lo que, en cambio, está claramente escrito en ella. Para ellos, la palabra de Dios no es, como dicen que creen, la verdadera palabra de Dios, el *testamento* del Señor. De hecho, ¿qué hijo cambiaría incluso una sola sílaba de los últimos deseos de su padre, si los reconoce como tales? ¿Qué hijo interpretaría a su gusto los últimos deseos de su padre y negaría lo que allí se informa irrefutablemente? Si para estos teólogos, por tanto, la llamada palabra de Dios fuera verdaderamente tal, deberían, incluso a costa de sacrificar su inteligencia, aceptar todo lo de la Biblia, tal como se encuentra en ella, admitiendo con la más profunda humildad —en el rostro de los críticos incrédulos— las innegables contradicciones que encierra la Escritura, su irreconciliabilidad con los datos de la razón y con las leyes de la credibilidad histórica; es decir, deben reconocer los errores e ilusiones de los apóstoles (por ejemplo, el de esperar el último día), en lugar de negar todo recurriendo a los típicos sofismas de una exégesis arbitraria. ¡Así que deberían hacerlo si realmente tomaban en serio la palabra de Dios! Ya que, de dónde pueden inferir que no fue voluntad del testador introducir tales contradicciones, errores e ilusiones en la Biblia, precisamente para asegurar que finalmente la humanidad fuera instruida para no confundir

[28] *Cfr.* SCHILLER, Friedrich. *Der Taucher*. Berlin: Kindermann Verlag, 2009 (*N. del T.*)

una palabra temporal con el verbo eterno y, de esta manera, se liberó de las interminables dudas y diatribas, que están necesariamente relacionadas con un libro, que está sujeto al condicionamiento de la finitud.

Por qué acusas a los filósofos, por tanto, de rechazar una fe que a tus propios ojos ya no constituye una verdad concreta; una fe que, como la virginidad perdida, ya no se puede evocar una vez que ha fracasado; ¿una fe que aparece ante los mejores solo como la caricatura de una creencia *afectada* e hipócrita, mientras que en los mediocres se encarna bajo las formas de la desesperación más ciega y del *fanatismo más brutal*? Los filósofos siempre han tenido la única intención de hacer explícito con coherencia lo que la humanidad en determinadas circunstancias ha previsto en su corazón: incluso si desdeña y repudia estas enseñanzas, cuando se le proponen abierta y secamente: y esto por el hecho de que no puede soportar la verdad, pero le encanta engañarse a sí misma, *rehuyendo a esa autoconciencia*, que destruye hechizos e ilusiones. Por tanto, los filósofos y los librepensadores no son los verdaderos corruptores de nuestro tiempo: el origen de la depravación se encuentra en tu fe, que no es más que una incredulidad disfrazada. La hipocresía, no solo la común, externa, sino la interna, la hipocresía del autoengaño, constituye el pecado capital del presente. Por tanto, dado que los filósofos, o más en general, los librepensadores toman partido en contra de la fe, con firme convicción y con motivaciones derivadas del conocimiento científico de las cosas, esto significa, entonces, que ya ha desaparecido de los más nobles exponentes de la nación, de los órganos pensantes; esto quiere decir que ha dejado de constituir un poder real, una *fuerza* interior, pero solo existe más en la *memoria*, de la cual, precisamente

porque ha desaparecido de la vida, está envuelto con el encanto típico del pasado; esto significa que existe solo más en la *imaginación* del individuo. Culpa a los jóvenes filósofos, por ejemplo, como si fuera un crimen, por rechazar la creencia en la propia supervivencia individual, especialmente la creencia en el cielo y el infierno. Pero, aparte de la locura de acusar a un pensador por una convicción, que ha madurado después de una larga reflexión como conclusión necesariamente conforme a las leyes del pensamiento (conocimiento que él, al comunicar a los demás, no impone como artículo de la fe, como verdad religiosa — solo en este caso acabaría prostituyéndose— pero que presenta como el punto de aterrizaje de una inteligencia libre, es decir, como algo refutable y dudoso); aparte, por lo tanto, de esta inconsistencia, ¿quién es el que, teniendo dos ojos en la cabeza, puede dejar de reconocer que esta fe hace tiempo que desapareció de la *vida común*, que solo existe en la imaginación subjetiva de los individuos, incluso si estos son todavía incontables? Cuando una creencia constituye una realidad concreta, y no solo una fantasía, resulta ser, señores, una *verdad práctica y viva*. Además, es precisamente en la Biblia donde encontramos ese hermoso dicho: Por los frutos, pues, señores, los conoceréis. Por eso, la fe, que ya no da los frutos correspondientes, es solo una quimera, que no requiere más que una mente filosófica —los filósofos, de hecho, son personas honestas y decididas—, que desenmascara su ilusión y les ayuda a reconocer su propia incredulidad. ¿Cuáles son, entonces, los frutos que cuelgan del árbol del paraíso celestial, suponiendo que todavía esté vivo y sano y que sus ramas se mantengan lo suficientemente robustas para ser cargadas con él? Estos frutos, estas criaturas celestiales, arrojados a la tierra, no son más que monjes y anacoretas, pero ningún profesor de historia, matemáticas, medicina, filosofía. ¡Qué crimen es no quitar

nunca a la fe el *mérito* de la humildad y la resignación, que le da derecho a la bienaventuranza eterna, a derramarla sobre la razón! Qué necio es querer saber aquí en la tierra lo que debemos, podemos y lo sabremos solo más allá, ya solo más allá, y todo esto sin el cansancio de la reflexión, que es fruto del esfuerzo humano. Debemos pasar hambre en este mundo si no queremos estropear el gozo del conocimiento celestial. Los propios niños, que ya anticipan la alegría de la Navidad, tienen tanto dominio de sí mismos que reprimen su curiosidad (incluso cuando tienen la oportunidad de mirar con anticipación los regalos escondidos), para reservar su alegría plena en la Santa Noche. ¡Oh, filósofos codiciosos y necios, tomen un ejemplo de estos niños! La esperanza en el cielo representa la única sabiduría de este mundo. Cualquier esfuerzo por reflexionar es una duda culpable sobre la verdad de esta expectativa, una incursión contra los derechos del cielo. ¿O crees que algún conocimiento nos puede ser de utilidad? En este caso, entonces, es necesario que existan edificios escolares en el cielo; y, si no ciertamente gimnasios, universidades y academias —puesto que todo esto es de origen pagano—, al menos instituciones educativas religiosas, para que aquellos que aquí en la tierra han permanecido más ignorantes que nosotros, puedan ponerse al día y así puedan perfeccionar la igualdad y que se establezca la unidad: porque donde hay diversidad, hay envidia, y donde hay envidia en casa, hay lucha, y donde hay lucha no hay bienaventuranza. Por tanto, quien acepta una visión de fe no hace filosofía, mientras que quien hace filosofía no cree en el cielo. De lo contrario, de hecho, o la investigación filosófica no tiene valor, o la fe es una pura ilusión, que se contradice con el acto mismo. ¿Pero acaso las otras ciencias están exentas del reproche del ridículo, el vacío, la pecaminosidad, cuando la creencia en el cielo y el infierno se considera

una *verdad* concreta? De ninguna manera. Cuánto, de hecho, es divertido dedicarse día y noche a la investigación histórica a la luz incierta de la razón; ¡Qué sacrílego es no querer nunca captar las conexiones ocultas y los pasajes secretos del laberinto de la historia! A partir de ahí, de hecho, todo este alboroto se nos revelará en una sola mirada: incluso si todavía nos dignamos echar un vistazo al globo terráqueo. Después de todo, ¿cuáles son todas las fuentes científicas de esta tierra, que ahora marcan para nosotros puntos de referencia insuperables, si no miserables historias periodísticas, infundadas y superficiales, escritas por políticos de café? De hecho, incluso cuando se trata de relatos proporcionados por testigos presenciales, siempre es extremadamente difícil discernir correctamente lo que realmente pertenece a la historicidad de los hechos. ¿Quién, entonces, puede pretender tener la mirada de un observador imparcial, cuando se investiga —y estos son los más interesantes— en tiempos en los que la agitación general es febril y en los que verdaderas epidemias intelectuales han golpeado a la humanidad? E incluso si un héroe nos transmitiera sus hazañas, ¿quién nos garantizaría que, debido a la niebla que nos rodea, no ha captado todo de forma distorsionada? Qué ridículo, por tanto, querer estudiar el pasado aquí en la tierra, utilizando fuentes "presuntas", cuando solo en el más allá, tanto en el cielo como en el infierno, se nos revelará el archivo secreto de la historia y llegaremos a dirigir ¡contacto *directo* con los héroes y personalidades, pequeñas y grandes, del pasado! ¿Olvidaremos nuestros recuerdos históricos en la vida futura? ¿Es el más allá el lugar donde nada más que el azafrán del sentimiento puro de uno mismo florece? En este caso, ¿qué quedaría del alma de un estudioso de la historia si se le quitaran todos sus conocimientos históricos? De hecho, ¿qué quedaría de nosotros si perdiéramos nuestros recuerdos

terrenales? ¿No deberíamos nosotros —si queremos mantener nuestra razón y nuestra conciencia presente— también llevar con nosotros el conocimiento adquirido en este mundo? Pero, se agrega, no es ridículo querer avanzar, como anatomistas y fisiólogos, en el estudio del complejo y retorcido sistema de nuestro cuerpo mortal, cuando un día, y este *día* ya puede ser pasado mañana, quizás mañana, quizás incluso hoy, ¿todo será este coágulo, expresión del más crudo materialismo, reemplazado por el cuerpo celeste? Si tengo la certeza de que una determinada concepción filosófica —y quien crea en el cielo, debe desear el día siguiente como el último de la tierra— aparecerá mañana en toda su pobreza y nulidad (en comparación con una nueva, maravillosa, indestructible y, por lo menos, al mismo tiempo, supremamente simple y luminosa), ¿acaso que todavía me moleste en estudiarlo, a pesar de su insignificancia? Si sé que mañana estaré brillando con oro y plata, ¿seguiré siendo digno de mirar, aunque solo sea por una mirada desdeñosa, la bata sucia y andrajosa que llevo hoy? ¿Fue solo una coincidencia que las ciencias naturales fueran despreciadas y vilipendiadas, mientras la creencia en el cielo y el infierno constituían una verdad concreta? Pero, se insiste, ¿no es ridículo dedicarse a las matemáticas y contaminar el alma inmortal con verdades fugaces? De hecho, en la vida futura, todas las enseñanzas sobre magnitudes y números fallarán. En el cielo, millones de huestes celestiales, entre las cuales yo también algún día seré contado, danzan sobre *un solo* punto matemático. ¿Cómo, entonces, poner en la base de mi incesante investigación, y al comienzo de mi vida y de mi trabajo intelectual, lo que yo mismo un día pisaré con mis pies? Verdaderamente es necio e impío dedicarse a ocupaciones e investigaciones que, sin otro propósito que hacer la vida humana más fácil, más bella y adorable, tienen como finalidad la *divinización* de lo

terrenal. De hecho, ¿qué es *esta* vida comparada con la futura? Una simple peregrinación a la Jerusalén celestial, una situación transitoria, una nota discordante, que se pierde en el concierto infinito del cielo, una gota miserable frente al océano de la eternidad, un higo seco frente a la palma majestuosa que florece en paraíso. Entonces, si la vida es solo una peregrinación al cielo, si la tierra es solo un lugar para pasar la noche, ¿querré instalarme en ella, como si fuera mi hogar? ¿No seré bastante indiferente a las condiciones de esta casa de transición? Al contrario, ¿no soportaré con alegría la aspereza, la dureza y el frío que emana del suelo de este alojamiento nocturno, con la esperanza y la espera de llegar a mi hogar celestial? Después de todo, ¿cuidar de la tierra no es un ultraje y un ataque contra las prerrogativas del cielo? Entonces, ¿por qué el hombre cultiva la tierra, como si quisiera crear un ambiente feliz a su alrededor? ¿No es acaso una pretensión de obtener con las *propias acciones* lo que está reservado solo a Dios, cuál es el don exclusivo de la gracia divina? ¿No es esta una ocupación impía y pretenciosa? ¿No es esto un auténtico idealismo fichteano, que para ti es el equivalente del ateísmo? ¿No revela el hombre que cultiva la tierra que solo tiene fe en sí mismo? ¿No depende su felicidad y su ser únicamente de *sus acciones*?

Y, en realidad, *si nacemos para el cielo, estamos perdidos para la tierra*: la tierra (pero ¿qué no pertenece a la tierra?) se convierte para nosotros en un país extranjero, el lugar de nuestra perdición. *Nuestro* único *propósito auténtico* puede, de hecho, consistir únicamente en el *pensamiento del cielo*, en la preocupación por ganarnos el cielo, o por los méritos de las buenas obras, o por la *recompensa* que nos llega de la fe. San Antonio (quien, con razón, es un santo, porque no es un mentiroso e hipócrita, como los creyentes

modernos: él, de hecho, testificó su fe con su vida) dijo a los monjes egipcios:

> *Toda nuestra existencia no es nada antes de la vida eterna,* y la tierra entera no es nada antes del reino de los cielos. Incluso si el mundo entero nos perteneciera y fuéramos despojados de él, ¿a qué se compararía esta renuncia con el premio del cielo? La pérdida de *una* dracma de cobre frente a la ganancia de cien monedas de oro. No debemos olvidar nunca el dicho del apóstol: "*Cada día muero*", porque si vivimos, como si fuéramos a morir siempre, nunca pecaríamos. Todo esto implica que, cuando nos despertamos por la mañana, tenemos que pensar en no llegar por la noche, mientras que cuando nos volvemos a acostar, imaginamos que no volveremos a despertar jamás: y esto no solo porque la vida es incierta por su naturaleza, sino porque nos lo da, día a día, la divina providencia. Si alimentamos estos sentimientos y gastamos todos los días de esta manera, entonces no pecaremos, no codiciaremos nada, no enojaremos a nadie y *no* estaremos *recolectando tesoros en la tierra,* pero —en la espera diaria de nuestra muerte— nos quedaremos sin posesiones, perdonaremos todo a todos, y nunca más nos someteremos a las concupiscencias carnales u otros deseos inmundos, sino que rechazaremos los placeres terrenales como transitorios, *mirando ansiosamente hacia el día del juicio*: ya que lo mayor será el miedo y el peligro de los dolores eternos, más fácilmente seremos capaces de vencer la tentación de los placeres y revitalizar el coraje cuando nos falle[29].

Por tanto, cuando la fe en la vida eterna es una *verdad* vivida, *todos los lazos humanos y los lazos de amor se disuelven,* ya que son solo relaciones *terrenales*, finitas, que nos alejan de la meta celestial. La novia, la madre, olvida el pensamiento del cielo, pensando en el bien de su marido y de los

[29] *Vita S. Antonii a D. Athanasio scripta,* edit. D. Hoeschelio, Augustae Vlnd., 1611, p. 26.28.30 (*Nota de Feuerbach*).

hijos. Incluso en el más allá, el recuerdo de sus seres queridos estropearía la visión beatífica, ya que no conoce la felicidad, que se limita a ella sola: para ella no hay alegría, que no esté relacionada con la de los seres queridos. La única condición correspondiente a la creencia en el cielo y propia de una *novia celestial* es la de la *monja*. La fe en el cielo enfoca la atención del hombre *solo en sí mismo*, en su propia salvación eterna. Incluso si uno está unido en comunidad, todos disfrutan de la bienaventuranza celestial encerrados en su propia realidad individual: lo que les sucede a los demás sucede solo en el interés de su propio goce imperecedero. La creencia en la vida eterna destruye, de hecho, toda *vida de comunión* dentro del género humano, erradica el auténtico espíritu de comunidad, deshumaniza al hombre y, por tanto, constituye la única perspectiva *verdaderamente* destructiva de todo. Solo aquí se encuentra la justificación del desprecio, la enemistad y la represión, que el cristianismo pone en práctica hacia el instinto procreador, ya que este último se opone al anhelo de la propia felicidad eterna. Por tanto, cuando la creencia en el paraíso ya no madura tales frutos, cuando ya no produce santos como San Antonio, cuando ya no considera históricamente sagradas las expresiones típicas de la fe del pasado, es señal de que ya no constituye una verdad concreta, pero se reduce a una imaginación, una fantasía. En otras palabras, se convierte en una *creencia desprovista de honor y carácter*, una fe que no tiene otro significado que el de un medio consolador subjetivo, sin ninguna *dignidad moral* y consistencia concreta y objetiva.

¿Por qué, entonces, acusan a los pensadores cuando contrarrestan con motivos de *razón* lo que ustedes, hipócritas, niegan y contradicen en su *vida*? Ciertamente, también

en este caso corren a cubrirse, tratando —con pobres sofismas— de quitar de su conciencia la brecha que se manifiesta entre su conducta y su fe. La rigurosa coherencia de los cristianos antiguos, es decir su sinceridad y honestidad, se ha convertido a vuestros ojos en fruto de la exageración, si no de la falta de reconocimiento de la verdad y de las virtudes evangélicas. En su opinión, es necesario perseguir, no solo teóricamente, un camino intermedio entre la fe y la incredulidad, sino también prácticamente un *juste-milieu* entre las enseñanzas de la moral cristiana y las del epicureísmo moderno. Así, como los antiguos creyentes, quieres gozos celestiales, pero no estás dispuesto a sacrificar, como ellos, los placeres de la tierra al cielo. Mientras los cristianos antiguos trepaban de rodillas por caminos espinosos y llenos de baches hacia la meta del cielo, tú quieres, descansando en los laureles de la incredulidad, avanzar por ferrocarril o máquina de vapor hacia la Jerusalén celestial. Tu vida es la imagen fiel de tu fe y tu exégesis bíblica. Como la fe, en ti, no tiene otro significado que el de la incredulidad, así ofreces, con tus acciones (probablemente para mostrar la verdad de tu creencia *ad oculos* a los ateos), una interpretación opuesta a la contenida en los mandamientos morales del cristianismo. Así, por ejemplo, el dicho bíblico "nadie puede servir a dos amos" significa para ti: "cada uno puede servir a dos amos". Nada más fácil, de hecho, que un antiguo transcriptor, en su excesivo celo y en su incomprensión del cristianismo (que solo apunta a la sublimación de los impulsos sensibles), no ha confundido a *nadie* con *todos*. ¡Hipócritas y mentirosos! *Quiere probar los frutos prometidos por la antigua fe en el más allá, pero mientras tanto se deleita con los sabrosos productos de*

la tierra, típicos de la incredulidad moderna[30]. Y a pesar de esto, tienen el descaro de cuestionarse y ser sofisticados sobre cómo debe comportarse el Estado con la filosofía atea. Como si toda tu vida no fuera ya un pasquín hacia la fe. Como si se permitiera contradecir la religión con las obras, pero no con los escritos. Señores, la fuente de la incredulidad se encuentra inicialmente en la contradicción entre lo que uno hace y lo que piensa. Al principio, la fe se niega con acciones; solo más tarde es rechazada por el *pensamiento*. De hecho, en el hombre, la reflexión siempre sigue a la acción. Por eso, antes de preguntarte por las medidas que debe tomar el Estado hacia los filósofos ateos, pregúntate cómo debe comportarse con quienes no escriben en contra de las cuestiones teológicas, sino que *actúan* y *viven* de una manera que difiere de las enseñanzas de sus creencias. No le dejéis al pensador que observe otra posibilidad que sacar, de las premisas que les ofrecen, la triste conclusión de que su fe es ahora una quimera. ¿O ya ni siquiera se permite analizar y difundir hechos simples? ¿Está ahora incluso prohibido, partiendo de las premisas que la vida misma pone ante nuestros ojos, sacar de ellas correctas

---

30 En nuestros días, la *ortodoxia* de San Atanasio se ha celebrado de manera altisonante y se han vaciado algunas botellas de champán en su honor. Pero de la vida de San Antonio, que creyó ofrecer una prueba luminosa de la excelencia de la fe incluso con la suciedad de su cuerpo (que no lavó por devoción), de esta vida, que *el mismo* Atanasio nos propone como modelo, los señores guardan silencio al respecto. Ya, en lugar de colgar del cuello, además del amuleto de la antigua fe, también su *característico symbolum* (*l'epitheton ornans*, el *adorno*: es decir, *la sucia piel de cabra* de San Antonio), estos caballeros se animan, sosteniendo en una mano el crucifijo y, en la otra, el estandarte de la libertad de los negocios y el comercio, a avanzar tranquilamente por los senderos de la *práctica incredulidad*. ¡Qué hipocresía! (*Nota de Feuerbach*).

consecuencias? ¿Se ha convertido un pensador lógico en un criminal de Estado?

Y ahora, señores, un examen final de conciencia al final de todo. ¿Son nuestros Estados realmente Estados *cristianos*? O más en general: ¿se puede armonizar el concepto de Estado con el cristianismo, con esa religión que la *sabiduría del mundo*, la filosofía de esta tierra, repudia de la manera más decisiva? Es decir, ¿puede la doctrina cristiana admitir algo más que no sea una sociedad religiosa? ¿No solo eso, sino que una comunidad de creyentes, que se convierte en Estado y luce su esplendor exterior, que revitaliza la fuerza de sus bendiciones espirituales con el *boom* de los cañones, no contrasta con la esencia misma del cristianismo, incluso antes del Estado? Y no me recuerde los pasajes de la Biblia, que hablan del reconocimiento de la autoridad terrenal. ¿No admitió el cristianismo también la condición de esclavitud?[31] ¿Por qué no deduce, entonces, su conformidad con el mensaje de fe? Después de todo, ¿estos pasajes no se refieren a las autoridades a cargo? Ahora bien, ¿no es la única autoridad que es verdadera para los cristianos la religiosa? ¿No es el único señor, maestro y rey de quien toman su nombre? Entonces, ¿qué pasa con la fuerza divina y sobrenatural del cristianismo, si necesita la fuerza policial para mantener a sus fieles ordenados y sometidos? Y si los castigos también son necesarios para ellos, ¿por qué no bastan las penas eclesiásticas? ¿Necesita un cristiano devoto otro apoyo además de la protección divina? Ese Dios, que viste

---

[31] De hecho, la legitimidad de la esclavitud se ha deducido de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, y con razón: de hecho, el amo representa la autoridad ante el esclavo, y toda autoridad proviene de Dios. *Cfr. Dictionnaire univ. des Sciences Morale, Economique, Politique etc.* (por Robinet), Londres, 1777, art. Esclave 1, pág. 174-182 (*Nota de Feuerbach*).

las flores del campo, sin tejerlas, y no deja morir de hambre a los cuervos, ¿no lo protege con providencia inmediata? ¿O se debe pensar que también se necesita un gobierno terrenal, que medie en sus preocupaciones? En este caso, sin embargo, ¿no se rompe el vínculo entre Dios y el hombre? ¿No es esta una declaración epicúrea? ¿No han reconocido, quizás, a los mismos verdaderos creyentes que, con el ascenso del cristianismo en el trono del poder, comenzó el declive de la fe auténtica? ¿No proclamaron que las fortunas de este mundo constituyen la mayor desgracia que puede ocurrirle a un creyente? ¿No han interpretado siquiera las enfermedades del cuerpo como favores hechos al alma? Si, por tanto, un Estado tiene como meta el bienestar terrenal de sus súbditos; si promueve organizaciones que apunten al bien corporal; si establece como leyes —que sus súbditos deben acatar— metas y propósitos puramente mundanos, ¿no contradice de esta manera esa fe y esas enseñanzas explícitas, que incluso los cristianos de hoy todavía reconocen como normativas de su credo, aunque no más de su propia conducta?

Por tanto, si una nación declara la guerra y antepone las exigencias del estado de beligerancia a cualquier otro dictado, ¿no sanciona con ello un principio anticristiano? Sé que piensas que estás encontrando una salida, mintiendo así a tu conciencia, hablando de una causa justa. Pero, si la guerra es *intrínsecamente* contraria al cristianismo —lo cual no dudes— significa que sigue siendo una realidad repugnante para ti en todo caso; y esto, ya que a los ojos de los que creen, no lo que es justo, sino lo que está en conformidad con la fe se convierte en norma y ley. Por supuesto, el enemigo secuestra a tus esposas, te roba tus posesiones, tu honor, tu libertad: acciones que sin duda son extremada-

mente injustas. Pero ¿de qué te priva realmente? De realidades *terrenas*, que para el creyente no son *nada* comparadas con la certeza de los bienes del cielo. ¿No consientes, por tanto, sacrificar tesoros eternos al mantenimiento de los valores de la tierra, a la inviolabilidad de las posesiones, a la santidad del cristianismo, a la libertad burguesa, a la libertad cristiana, al sentimiento de justicia, al sentido cristiano de la vida? E incluso si el enemigo quisiera privarte del tesoro de la fe, ¿cuál debería ser la única reacción de los que creen? La muerte del martirio. Pero intentan salvarse hablando de la guerra como si fuera una triste necesidad de este mundo. Pero, para los fieles, solo lo *cristiano* es verdaderamente *necesario*. Por tanto, es del todo apropiado lo que afirma un Padre de la Iglesia, Tertuliano, en su escrito *De Corona Militis*, en el capítulo XI, donde muestra la irreconciliabilidad del servicio militar con el cristianismo. "La fe no admite casos de necesidad. Cuando lo *único* indispensable es *no* pecar, no hay situación que se sostenga, que justifique el pecado". Finalmente, cree que legitima su hipótesis, por el hecho de que el soldado, que mata a su vecino y, en ocasiones, incluso a su hermano en Cristo, no lo hace animado por el odio personal o el espíritu de venganza. ¿Pero no es esto un sofisma? Por supuesto, no tiene un resentimiento específico contra el soldado francés individual, a quien él, alemán, esparce por el suelo. Sin embargo, odia al enemigo, aborrece a los franceses como tales, odiándolo a muerte. De hecho, si tuviera la suerte de ver una nación encarnada en *un solo* individuo, experimentaría la mayor alegría al derrocar a la bestia de muchos miembros de un solo golpe en la cabeza, para evitarle a su amada patria los sufrimientos de la guerra[32]. A

---

[32] "*Nobis*", dice M. Félix en su *Octavius*, cap. 30, no. 7, "*homicidium nec videre fas, nec audire*" (o, más bien, según la edición de J. A. Ernesti, n.

los ojos de los cristianos antiguos —*que no admitían condiciones y no eran corruptos*— el derramamiento de sangre (al menos con el propósito de defender los intereses terrenales) era un crimen. Por eso, mis caballeros cristianos (o, mejor dicho, los más cristianos de todos), antes de hacer *la* pregunta, cuál debe ser el comportamiento del estado hacia la filosofía atea, por favor respondan la pregunta (nótese bien, sin recurrir a sofismas de baja liga), si y de qué manera nuestras naciones, y el Estado en general, están de acuerdo con los principios del cristianismo. Sea paciente y permítale a un filósofo esta tonta pregunta. Los filósofos, de hecho, están trabajando mal *in historicis*. De hecho, solo

---

13) "*tanto ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus*". Si, por tanto, otros Padres consideran que la guerra es lícita, si la Iglesia misma no excluye de su vientre, ni del bautismo, a los que sirven en el ejército, etc. (véanse al respecto las citas de U. Grotius, *De jure belli et pacis,* lib. I, cap. II, § 9, y § 7 sobre la relación con la autoridad), es porque lo que ocurre aquí también ocurre con respecto al matrimonio y otras cuestiones similares. De hecho, no hay duda de que el apóstol Pablo y los Padres de la Iglesia admiten y reconocen el matrimonio; pero también es cierto que sacrifican así su forma más auténtica de sentir a las necesidades externas de este mundo. La guerra, el Estado, el matrimonio pertenecen únicamente, según la perspectiva cristiana, a esta tierra: una realidad que el creyente no reconoce como su verdadero hogar y patria. El cristiano es un ciudadano del cielo. Solo lo que tiene valor en el cielo, solo lo que pasa la prueba allí, constituye una norma para él. Por tanto, aun cuando reconoce y adopta los hábitos y costumbres de este mundo, lo hace con el mismo propósito y con los mismos sentimientos, con los que un viajero hace suyo, mientras permanezca allí, los hábitos y costumbres de un país extranjero, la concretización de la luz y la encarnación más verdadera del alma cristiana fue, además, canonizada por un estado de vida especial, destinado a expiar los pecados de aquellas formas que no concuerdan con la fe. Además, la historia del cristianismo, no solo la externa, sino también la interna (esta última, de hecho, ofrece a las mentes pensantes un campo de investigación muy amplio e interesante) constituye el contexto de las contradicciones más flagrantes, que jamás se hayan registrado (*Nota de Feuerbach*).

ahora me doy cuenta, pero lamentablemente ya es tarde, de mi gran error. Esta pregunta ya ha sido respondida desde la época de Constantino el Grande. De hecho, el mismo punto de vista desde el que se formuló la pregunta constituye una perspectiva completamente *desactualizada*. ¡Por supuesto! Desde que el cristianismo cambió el palio ascético de Tertuliano y la piel de cabra de Antonio por la púrpura y el cetro del sacerdote[33], incluso el trabajo de verdugo se ha convertido en un buen trabajo, de hecho, en la ocupación más cristiana de todas: incluso si la Iglesia siempre ha *pretendido estar afligida*, y ha hecho *alarde* de horror durante las ejecuciones frente a la sangre de los herejes, que fueron asesinados por su instigación. Dado que los Estados se han convertido en cristianos, los cristianos ya *no* son cristianos. Cuando tienes un *vicarius dei*, ¿qué necesidad hay todavía de Dios? Y si el *mundo* entero ya es creyente, ¿qué necesidad tiene un fiel de comportarse de manera consistente? Por supuesto, no debemos olvidar la fuerza mágica divina del cristianismo, que invierte la naturaleza de las cosas, transformando todas las propiedades en sus opuestos. La Iglesia, que persigue, que domina, que

---

[33] Ya en la época de Constantino, el palio *apostólico* se consideraba un manto *no apto* para eclesiásticos. Un tal Eustaquio, de hecho, fue anatematizado por el Concilio de Gangra, porque llevaba, como sacerdote, el palio y quería introducir el uso de esta prenda, que entonces es simple, incluso entre los eclesiásticos (ver Salmasio, *Notae* en el escrito de Tertuliano *De Pallio*, Lyon, 1656, p. 87). Dado que, como es bien sabido, la ropa hace a los hombres, especialmente a los dignos de una posición privilegiada, entonces, probablemente, el carrete eclesiástico ayudó a crear la distinción entre el estado laico y el clero. De hecho, el mismo Tertuliano, que también escribió un pomposo panegírico sobre el palio ascético, afirma entre otras cosas: "*Vani erimus, si putaverimus quod* sacerdotibus non liceat, laicis *licere. Nonne* et laici sacerdotes *sumus*? *Ubi tres, ecclesia est*, licet laici" (*De exhort. Castit.*, Cap. 7) (*Nota de Feuerbach*).

quiere reinar, se convierte, por ejemplo, en labios de Agustín, no en la Iglesia *perseguidora* —¡Dios no lo quiera!—, sino la Iglesia perseguida, oprimida, sufriente. Y la soga, con la que primero se azota a un hereje, luego se lo ata y finalmente se lo estrangula, no es en absoluto un instrumento de violencia, con el que se ejecuta la orden de colgar, sino un vínculo sobrenatural de amor. Del mismo modo, la fuerza mágica, que brota de la fe, transforma la hiel en miel, el odio en amor, la mentira en verdad. ¡Oh prodigio de maravillas! Antes, solo ocurrían milagros naturales, pero, con Constantino el Grande, también aparecieron los presagios de un orden *ético*. Antes, el agua se convertía en vino, los enfermos recuperaban la salud, los ciegos veían. Ahora, incluso lo que era antirreligioso se vuelve cristiano. Después de que al principio fueron los paganos los que milagrosamente se convirtieron al cristianismo, fueron luego los creyentes quienes espontáneamente se volvieron paganos. La Edad Media tuvo, en efecto, la tarea de continuar y completar el maravilloso proceso de transubstanciación de lo cristiano en lo que no lo es, y viceversa: una misión que cumplió piadosamente, como mejor no podía esperar. Por eso, hoy tenemos la *corona imperial cristiana* en lugar de la *corona de espinas*; por eso, hoy, la riqueza ha pasado a la pobreza, el esplendor a la sencillez, el orgullo a la humildad, y las botas a las espuelas descalzas[34]. Anteriormente,

[34] "*¿Quis in principio, cum ordo coepit monasticus, ad tantam crederet monachos inertiam devenire? O quantum distamus ab his qui in diebus Antonii extitere monachi! Sic Macarius vixit? Sic Basilius docuit? Sic Antonius instituit? Sic Patres in Aegypto conversati sunt? Mentior, si non vidi abbatem sexaginta equos et eo amplius in suo ducere comitatu. Dicas, si videas eos transeuntes, non patres esse monasteriorum, sed Dominos castellorum*" (Divus *Bernardus* Clarev., *Ad Gulielmum abbatem Apologia*) (*Nota de Feuerbach*).

los fieles decían: "*sola virtute distinguimus*"[35]. Ahora, sin embargo, llegan cortesanos *cristianos*, príncipes, condes y señores que, a puñaladas, inculcan en el corazón de las almas piadosas la diferencia entre patricios y plebeyos: y todo ello en deferencia a la fe y la caridad cristiana. Pero los creyentes de hoy no están satisfechos con los reconocimientos, riquezas, honores y títulos mundanos. Incluso la Iglesia, la perla que brotó de la sangre de la costilla del Salvador herida en la cruz, debe brillar con todo el esplendor de la pompa y la vanidad terrena, para poder mostrar, incluso en los lugares más sagrados, la fuerza religiosa del cristianismo como objeto de admiración y envidia, y así sancionar la reconciliación con el mundo, con las debilidades y pasiones humanas[36]. ¡Así el cristianismo se transformó de *abstracto* a *concreto* y real! Espiritualidad, sencillez, pobreza, andar descalzo son abstracciones, tristes abs-

---

[35] *Cfr.* Minucio Félix (*Octav.*, cap. 37, § 10), a lo que Voltaire se hace eco aquí con razón, quien afirma: (*Mahoma*) "*Les mortels sont égaux, n'est point la naissance, c'est la seule vertu qui fait leur différence*" (*Nota de Feuerbach*).

[36] "*La grandeur*", dice un escritor satírico francés, "*et la majesté de l'Église Catholique demandent un Chef qui possède non pas les vertues d'un prêtre, mais les talents d'un fin Politique. Elles demandent un Chef qui ait le courage de se damner pour le bien et pour l'agrandissement de ses Etats. C'est là le moyen de faire l'office du bon Pasteur, qui met sa vie pour ses brebis*". Este juicio irónico se ve confirmado por las valoraciones dadas por los propios católicos. Cuando se le preguntó al cardenal Belarmino por qué se incluían tan pocos cardenales en la lista de santos, respondió: "Porque quieren ser muy santos" (Bayle, *Dictionnaire hist.*, Art. Bellarmino, rem. U). El cardenal Pallavicini dijo sobre el piadoso Papa Adriano VI: "Fue un excelente pontífice eclesiástico, verdaderamente mediocre" (Bayle, *ibid.*, Art. Adriano VI, rem. Q). Y el Papa Eugenio IV, según el relato de su biógrafo, él mismo reconoció en su lecho de muerte que hubiera sido mejor para la salvación de su alma, si nunca hubiera sido elegido cardenal o Papa (Bayle, art. Eugenio IV, rem. C) (*Nota de Feuerbach*).

tracciones, que se asemejan espantosamente a la resignación y la abstracción de la metafísica. Por el contrario, plumas brillantes, plata y oro, púrpura y seda, botas y espuelas son "poderes concretos", realidades con las que el corazón humano puede estar satisfecho. Por supuesto, incluso la Edad Media tenía las tres flores de la castidad, la pobreza y la humildad (obediencia) grabadas en el escudo de armas. Pero lo que una vez fue fruto de la adhesión íntima se convirtió, cuando falló la convicción, en una simple ley externa, y lo que antes era un signo de virtud se redujo a un *voto que ya no* se observaba. *La esencia* se había ido, pero la apariencia permanece, *producto* de la imaginación y la fantasía. La concretización de este cristianismo, que desapareció de la vida y existió solo en la memoria, fue el arte *cristiano*. De hecho, la imagen mantiene al hombre en la dulce ilusión de poseer todavía lo que ya ha perdido. Le susurra al oído, utilizando las frases persuasivas del lenguaje oriental de las flores, las expresiones más halagadoras, que para el tonto —halagado— parecen monedas en efectivo. Nos adormece en la piadosa ilusión de ser verdaderamente, y aún poseer, lo que nos representa. El arte cristiano era el ámbar, en el que *se condensaba* el aceite etéreo del cristianismo. Pero el cristianismo, que estaba encerrado en esta hermosa piedra, no era algo vivo (como un insecto embalsamado), sino solo la ruina de un mundo que ya había sido. El arte tenía la tarea de embellecer, con el esplendor de sus colores, la falta de verdad interior. La cena sencilla, en la que se refresca el corazón, se convierte así en un espléndido festín para los oídos y los ojos[37]. El texto de la alegre canción decía:

---

[37] "*Ostenditur pulcherrima forma sancti vel sanctae alicuius et eo creditur* sanctior quo coloratior. Magis mirantur pulchra quam venerantur sacra. *O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior. Fulget ecclesia in*

Si el corazón benigno quiere restaurarse
el oído y el ojo también deben tener su parte.

Finalmente, llegó la Reforma, que destruyó toda apariencia, que carecía de sustancia, deshaciéndose de esas tres virtudes, que durante mucho tiempo se habían sentido como mandatos onerosos: como si fueran perfecciones típicas de la existencia cristiana y medios adecuados para alcanzar la bienaventuranza eterna[38]. Se dijo que solo la *fe* constituye la *diferencia específica* del creyente. Por lo demás, es un hombre como todos los demás: pertenece al mundo y es ciudadano del Estado[39]. En consecuencia, se le permite casarse y tener hijos, tantos como quiera y pueda, sin tener que ofrecer ninguna cana en ello. Debes recolectar tesoros en el cielo, pero también en la tierra, sin creer que has actuado de manera anticristiana. Te es lícito hacer la guerra y sostener juicios criminales de todo tipo, sin escrúpulos. En resumen: puedes hacer cualquier cosa que no vaya en contra de la justicia y la moral. Sin embargo, necesitas creer y creer firmemente. Solo la *fe* te santifica, solo ella, y nada más, te hace bendecido. Así, el cristianismo desapareció de la vida y, en su lugar, tomó el relevo la moral natural y la mentalidad burguesa del mundo. El cristianismo puso el

---

parietibus et in pauperibus eget. De sumptibus egenorum servitur oculis divitum. Inveniunt curiosi quo delectentur et non inveniunt miseri quo sustententur" (Bernard., *loc. cit.*) (*Nota de Feuerbach*).

[38] En el ámbito *moral*, el mérito más *significativo* de la Reforma frente a la humanidad —mérito que la legitima como acontecimiento *necesario*— reside precisamente en esto, es decir, en haber desenmascarado y destruido la hipocresía del clero y el monacato (*Nota de Feuerbach*).

[39] "De hecho, el cristiano sabe que todo esto depende de la *fe*, por eso camina, se sienta, come, bebe, viste, actúa y trabaja como cualquier otro hombre de la misma condición, tanto que uno no se da cuenta de que trata con un creyente" (Lutero, *Sämtliche Werke*, Walch, vol. 13, p. 119) (*Nota de Feuerbach*).

diploma que atestiguaba su origen divino noble en un cajón, y se mezcló con el hombre común. Sin embargo, aún quedaba *un* punto de diferenciación: el *contraste* entre fe y *razón natural,* es decir, entre fe y razón *κατ ἐξοχήν* (por excelencia). Se permitió que esta discrepancia existiera como una última escapatoria. De hecho, constituye el límite extremo entre el cielo y la tierra, el último punto de referencia para justificar la existencia de un más allá celeste. De hecho, si también se elimina esta contradicción, desaparece la necesidad *intelectual* y, en consecuencia, la necesidad ética de una vida futura: una vida que, teniendo que resolver los absurdos e inconsistencias que la revelación manifiesta hacia el pensamiento, tiene como único fin transformar la fe en conocimiento. ¡Pero, milagro de milagros! El último y más asombroso proceso de transubstanciación de lo cristiano en lo que no es, y viceversa, se está llevando a cabo precisamente en *nuestros* días.

Las primeras púas de la corona de espinas de la religión se hundieron profundamente en la carne del hombre. Incluso en la Edad Media, algunos todavía sentían la fe cristiana como una cruz sobre nuestros hombros, tanto que los franciscanos estaban orgullosos de las heridas, de los estigmas, que habían sido marcados con fuego en el cuerpo de San Francisco, como signos de su llama, de su amor celestial. La reforma quitó los aguijones de la corona de espinas de la carne del hombre natural, pero el cristianismo siguió constituyendo, incluso para él, *un aguijón en el ojo* de la humanidad.

> Todos los artículos de nuestra fe", dice Lutero, "son tan difíciles y elevados que ningún hombre sin la gracia y la inspiración del Espíritu Santo puede entenderlos. Lo digo y hablo contigo, como alguien que tiene no poca experiencia en este sentido [...] La *razón* nunca entenderá que cuando estamos

sumergidos en el bautismo somos lavados de nuestros pecados por la sangre de Cristo, ni que, en pan, comemos el Cuerpo del Señor, etc. Estos artículos son considerados pura locura por los estudiosos de este mundo. *Quien, sin embargo, los acepta, se vuelve bienaventurado*". "Es, por tanto, un sermón ridículo el que da San Pablo sobre este tema, cuando habla tanto de la muerte como de la vida eterna. Además, la *razón* y la *sabiduría de esta tierra* consideran una *gran mentira* que toda la humanidad deba morir por el pecado de un hombre, etc. Todo esto realmente parece indigno cuando *lo piensas*. De hecho, también me pareció extraño y singular (y, de hecho, es un artículo *difícil* de creer, especialmente cuando ves a un muerto ser enterrado y sentimientos y pensamientos de todo tipo se agitan en nuestros corazones) que algún día se levantará de nuevo. ¿Cómo y gracias a quién? Ciertamente no por mi mérito, o por alguna mediación terrenal, sino por el único Cristo. Por eso, la afirmación que hacemos constituye una enseñanza válida solo para el cristiano, es decir, un artículo de fe". "La resurrección del cuerpo terrenal contradice la experiencia. De hecho, vemos con nuestros ojos que todo perece y muere. ¿Quién es devorado por las fieras, quién muere por la espada, quién pierde una pierna en Hungría, quién es quemado por el fuego, quién es devorado por los gusanos de la tierra, quién por los peces del mar, quién por las aves del cielo, etc? Por lo tanto, es *difícil* creer que el hombre (es decir, el cuerpo) pueda volver a vivir, y que sus miembros, esparcidos y convertidos en cenizas y polvo en el fuego, en el agua y debajo de la tierra, puedan reunirse. Si analizamos el asunto, utilizando solo el *intelecto*, aparece claramente que el artículo de la resurrección de entre los muertos es absurdo o, al menos, completamente incierto[40].

Pobre Lutero, ¡qué feliz serías si pudieras haber vivido en nuestros días! El *último asidero* del que el cristianismo ha

---

[40] Estos pasajes están tomados del escrito de Bretschneider: *La teología y la revolución* (*Nota de Feuerbach*).

colgado su especificidad, la *última astilla* de la cruz cristiana, la última espina en los ojos del hombre natural, que todavía permitiste que existiera, ha sido felizmente quitada, en la edad de oro de la "*filosofía religiosa y positiva*", gracias a una operación quirúrgica extraordinaria. Ahora, ¡oh! Lutero, ya no necesitarías "matar la razón" para honrar la Biblia. La irracionalidad de la fe, que tanto te dolía, se ha vuelto razonable, aunque mientras tanto la razón se ha vuelto loca. De hecho, el pensamiento ya no es un león rugiente, una fiera salvaje que debe ser sacrificada con la espada de la fe. No, se ha vuelto tan dócil como una tórtola, tan dulce como un cordero, tan paciente como un burro, que se deja cargar con cada peso, bromista como un mono, que está imitando todas las piruetas, que la fe realiza más allá de los límites de la razón y la naturaleza. La fe y la incredulidad ahora viven en total acuerdo la una con la otra. ¡Milagro de milagros! En las bodas de Caná, el agua se transformó, de una manera inconcebible y absurda para el intelecto, en vino. Ahora, sin embargo, al casarse la fe y el pensamiento, el agua prodigiosamente transubstanciada vuelve *in integrum*, es decir, se disuelve en esa bebida natural que es la razón. ¡Qué "elástico" es el cristianismo! Primero ocurrieron milagros naturales, luego morales y ahora *intelectuales*. Inicialmente fueron los paganos los que se convirtieron a la fe, luego los creyentes volvieron a ser paganos prácticos y, al final, incorporando así todas las facultades del hombre de manera armoniosa y unificada, evolucionaron también en paganos teóricos y especulativos. ¡Qué final milagroso! Yo mismo estoy fascinado por él y estoy indeciso en si esconder o no el hecho de que el burra de Balaam parece introducir una nota discordante en un concierto que por lo demás es tan armonioso. Me parece, de hecho, que, con su estruendoso rebuzno, con el que intenta convencerme de *su* existencia y veracidad, ¡pretende

protestar contra la unión entre fe y razón![41] Pero no quiero estropear tu cena con un recuerdo tan odioso. Te ruego una sola cosa: no esperes a los incrédulos (que, en lugar de mirar, como tú, con un ojo al otro lado del cielo y, con el otro,

[41] La burra, o más bien la burra de Balaam, no se menciona aquí como una broma. Cuando se trata de la concordancia entre fe y razón, también tiene algo que decir. Nótese que hablo de ese cristianismo, que mientras protesta contra cualquier interpretación mítica de los milagros, como si fuera un atentado a su dignidad, al mismo tiempo reivindica su verdad histórica. El milagro de este animal es reportado por la Biblia como un verdadero hecho histórico, como cualquier otro prodigio. El erudito J. Clericus (le Clerc), en su *Comentario sobre los libros de Moisés*, observa sobre el milagro de la burra de Balaam (él, que también, para su época, fue un teólogo tan ilustrado que fue acusado por los rígidos ortodoxos de degradar el poder de las profecías y los milagros con su obra): "*Idem effecit Deus per se aut per Angelum in asinae ore ac id quod facit in Organ, qui eius instrumenti certis motibus varios modulatur sonos. Hoc a Deo fieri potuisse non magis incredibile est, quam creatos initio homines, quos loquendi facultate ornavit. Profecto res in se sent* nullam difficultatem *habet; nec quidquam huius historiae objici potest, nisi mirum videri, propter rem tantillam factum esse prodigium, cui numquam postea simile contigit. Quo factum ut Maimonides haec omnia in vision Bahalamo visa esse fieri, ut alii observarunt, crediderit. At nihil est in hac narratione, quod vel minimam suspicionem create possit somnii hic narrati.* Nam *quamvis invedere nequeamus ratione ob quam Deus tantum ediderit portentum, quis hinc ausit colligere editum non fuisse? Dei consilia et fines Dei quis dicere potest se ita perspexisse etc.? Itaque* huie historiae nihil potest objici, quod eius fidem dubiam facere possit" (p. 424, ed. Tubingae, 1733). Herder, en su "Espíritu de la poesía judía", interpreta este milagro enmarcándolo en el contexto de la situación extraordinaria en la que ocurrió y reconectándolo con la forma de la imaginación, que se empuja a los límites de lo increíble, propio de un chamán: digamos, lo explica como un fenómeno psicológico, como una visión. Esta interpretación es aceptable. Pero con esta o cualquier otra explicación natural también cerramos la boca a la burra y le dimos a la sola razón el derecho al voto. Y ahora, por supuesto, la razón también está de acuerdo con la burra, pero solo porque la burra misma ahora está de acuerdo con la razón, y solo porque ha renunciado al lenguaje y la razón humanos y no quiere ser más que una burra natural pura (*Nota de Feuerbach*).

a la tierra, centran su atención en *un* solo punto) bizcos como tú que sacrifican no solo el cielo sino también la luz del intelecto.



Filosofía y cristianismo

FEUERBACH

"Los representantes de la especulación teológica quieren servir a dos amos, la fe y la razón, pero por eso mismo no pueden satisfacer ni a uno ni a otro. De hecho, entre la fe positiva y la razón hay una diferencia insuperable (por mucho que se pueda hablar de una composición unitaria), una diferencia que es tanto más decisiva cuanto más la razón asume —como ocurre en nuestros tiempos— la conciencia de sí misma".

Ludwig Feuerbach





